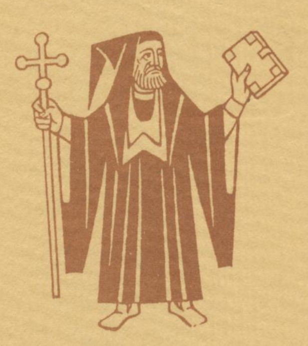


MEDIEVALES

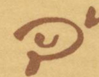
langue
textes
histoire

N° 28 – PRINTEMPS 1995

LE CHOIX DE LA SOLITUDE



Revue publiée avec le concours
du Centre National du Livre et du C.N.R.S.



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre National du Livre
et du Centre de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Directeur de la publication : Odile REDON

Couverture : dessin de Michel Pastoureau

MÉDIÉVALES 28 PRINTEMPS 1995

LE CHOIX DE LA SOLITUDE

Parcours érémitiques dans les pays d'Occident

CONSIGNES AUX AUTEURS

A — Articles

Les textes seront remis dactylographiés ou imprimés en double interligne, en feuillets de 1 800 signes (30 lignes à 60 signes) sur format 21 × 29,7 cm. Le texte et les notes seront présentés séparément, les notes numérotées en continu à la suite de l'article. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

Normes de présentation

Les mots et les citations en latin seront présentées en italiques ou soulignés. Les citations (hors le latin) figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende dactylographiée. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitales, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; titre d'ouvrage en italiques ; tome ou volume ; lieu et date d'édition ; pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans dans ni *in*), du titre de la revue en italiques ou souligné ; tome ou volume ; année ; pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot dans, puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de éd. ou dir., et du titre de l'ouvrage (en italiques).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; le titre du texte (en italiques) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de éd. ou dir.

B — Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italiques (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE N° 28 PRINTEMPS 1995

LE CHOIX DE LA SOLITUDE
Parcours érémitiques dans les pays d'Occident

ESSAIS ET RECHERCHES

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 5-9

Odile REDON

PARCOURS ÉRÉMITIQUES

L'homme seul n'existe pas et l'ermite qui fait le choix de quitter la société des hommes rencontre tant d'obstacles à la solitude contemplative qu'il retrouve toujours, mort ou vif, une société des hommes ; car si son rêve de solitude s'était pleinement réalisé nul n'aurait de lui gardé la mémoire. Seuls peut-être les ermitages anonymes dont les documents portent la trace, aux confins des terroirs villageois ou dans les clairières, témoignent d'hommes ou de femmes qui ont réussi leur départ en disparaissant sans escorte, sans nom et sans souvenir.

Dans les sociétés chrétiennes, des parcours obligatoires ont créé un stéréotype de l'ermite, dont le modèle est saint Antoine et qui est régulièrement actualisé, au cours des siècles médiévaux, dans les récits hagiographiques et dans les textes littéraires — entre réalité, imaginaire et folklore. Une femme ou plus souvent un homme part en quête du désert ; en Occident le désert idéal est une forêt, de préférence dans un relief accidenté, semé de roches et de grottes, tel que l'illustre l'iconographie des Thébaïdes aux XIV[e] et XV[e] siècles. L'ermite vit de cueillette, en contact et souvent en collaboration avec les animaux. De loin en loin il reçoit la visite de chrétiens, qui tombent sur lui inopinément ou qui le cherchaient pour l'assister, le nourrir, demander sa bénédiction ou lui confier d'inavouables secrets. Le diable s'en mêle, sous la forme souvent de séduisantes créatures ; mais le brave ermite résiste (pas toujours). Il compose aussi avec ses fidèles ou ses disciples.

Les articles qui suivent et les recherches citées dans la bibliographie montrent que le stéréotype — on s'en doutait — ne rend pas compte des multiples avatars de l'érémitisme, tel qu'au Moyen Âge il s'est confronté aux communautés humaines, aux institutions ecclésiastiques et aux réalités politiques. Essayons de présenter les voies ouvertes dans ce volume et dans l'historiographie proche.

Partir

Pour devenir ermite il faut quitter le lieu de vie qui vous a été donné et renoncer aux présences familières : érémitisme en effet rime avec errance et pèlerinage. Et si l'ermite à un moment trouve son lieu, l'ermitage n'est d'abord qu'un abri précaire : une grotte empruntée à la montagne et à peine aménagée ou une cabane de branchages, techniquement rudimentaire et facilement détruite, qui peut être abandonnée sans regrets.

L'échelle de l'éloignement varie et il importe peu, car tout lieu, dominé par une volonté, peut devenir un lieu de solitude, une *cella* donnant accès à la contemplation divine. La recluse franchit parfois moins de 100 ou 200 m de sa maison au réclusoir ; Chelidonia, elle, quitte son pays, fait le pèlerinage de Rome et choisit sa montagne, la Morra Feronia, le tout entre Abruzzes et Latium. Franco monte toujours plus haut sur le Gran Sasso. Galgano, guidé par l'archange saint Michel, ne s'éloigne que de quelques kilomètres de son Chiusdino natal dans les Monts Métallifères, mais il a fait lui aussi le voyage de Rome. Parcourant de plus vastes espaces, Robert d'Arbrissel a migré de la Bretagne vers l'Anjou ; Bruno (de Cologne), parti de Reims, après des étapes en désert champenois, a gagné au cœur des Alpes le désert de Chartreuse et terminé son parcours terrestre au fond de la Calabre. Guillaume dit de Malleval — l'ermitage maremman où il s'était arrêté, pas très loin de Grosseto — venait peut-être d'Aquitaine et avait accompli les pèlerinages de Saint-Jacques de Galice, de Jérusalem et de Rome. Anastase suit d'autres grands parcours chrétiens de l'Adriatique à l'Atlantique et aux Pyrénées : on pourrait multiplier les exemples.

Il existe des pôles d'attraction pour les ermites qui ont passé le temps des pèlerinages : des lieux marqués par une sacralité antique comme la Morra Feronia ou par le souvenir d'un saint exemplaire comme Benoît dans les parages de Subiaco. Le voisinage des monastères attire aussi puisque les religieux réguliers peuvent assurer un soutien sacramentel ou simplement physique, indispensable à la personne isolée, à Laurent par exemple qui, en s'enfermant dans sa cuirasse, s'est littéralement rendu la vie impossible. Le désert des ermites a toujours un sens, lieu d'étape proche d'une route, confins entre deux dominations, puis à partir du XIIIe siècle quelque lieu de la transition entre la ville bruissante des activités humaines et l'espace hors les murs où les hommes se dispersent. Le romantisme des « déserts » forestiers et montagneux est seulement une perception *a posteriori*.

Le choix contrarié de la solitude

Le départ est un refus et comme tel il n'est pas bien accepté par la société environnante. Refus des liens de solidarité humaine, refus

des marques et des distractions de la vie mondaine, refus du confort, exigence de redéfinition personnelle face à Dieu, dans la contemplation, et à la nature créée, dans la pénitence. L'homme ou la femme qui construit un tel programme et s'y tient se révèle forcément comme une personnalité marquante. Dès lors il attire et il lui est bien difficile de rester seul. Un entourage spécifique d'admirateurs et de fidèles attend de lui des directives et des grâces et lui apporte son aide.

Car la solitude est dangereuse. Dans la montagne un ours peut certes conduire à la source de miel ou une biche signaler les herbes toxiques, mais les loups risquent d'attaquer et les glaces d'enfermer. L'assistance divine et humaine n'est donc jamais inutile. L'homme seul est aussi confronté à sa propre nature et aux effets que peut produire sur lui une alimentation déséquilibrée, « sauvage » ; surtout la consommation d'herbes crues à l'exclusion d'autres aliments développe la mélancolie du tempérament et peut porter à la dépression ou à la violence, déchaîner les appétits sexuels ou les pulsions meurtrières. Le diable avait beau jeu d'attaquer l'homme déséquilibré par la solitude, en tête à tête ou au corps à corps, pour briser la rédemption pénitentielle ; on connaît les tentations de saint Antoine.

L'Église dans sa sagesse s'efforçait donc de peupler la solitude des ermites, de ramener les solitaires dans la communauté, de sorte que souvent l'érémitisme intervient comme un moment dans une vie sainte plutôt qu'il ne s'affirme en vocation absolue. Les grands fondateurs en témoignent : Benoît avait goûté de la solitude avant d'édicter la Règle cénobitique qui va s'imposer à tout l'Occident, Bruno négociait toujours avec elle pour définir la discipline des Chartreux, Robert d'Arbrissel et François d'Assise ne reniaient pas leur fuite originelle. Jusqu'au XVe siècle les Camaldules sont capables de réveiller l'écho de la vocation érémitique de Romuald, leur fondateur.

La réintégration de l'ermite peut advenir avant ou après la mort. À l'extrême fin du XIIe siècle, Galgano avait sans doute cherché des contacts avec le « réseau érémitique » des Guillelmites qui lui était géographiquement proche, regardant vers la Maremme de Grosseto. Mais après sa mort l'Ordre des frères ermites de saint Augustin, qui fédère au milieu du XIIIe siècle la plupart des ermitages toscans, capte sa *Leggenda*, tandis que le monastère cistercien, établi au pied de la colline où il s'était retiré, prend son nom et diffuse son culte vers Sienne. Sa mémoire sert donc deux appareils religieux et, par le biais des Cisterciens, elle bénit l'expansion siennoise en Maremme.

J'évoquais les Augustins, mieux connus et pour cette raison presque absents de ce volume. La règle augustinienne imposée en 1256 par le pape Alexandre IV à tous les ermitages « autonomes » résolvait de manière intéressante le dilemme entre la solitude érémitique et le service de la communauté chrétienne. Les ermitages subsistaient dans les lieux solitaires traditionnels, chacun peuplé de moins d'une dizaine de frères ; mais dans les bourgs et les villes étaient créés de nouveaux couvents, qui n'étaient pas plus isolés, hors du monde, que

Santa Maria degli Angeli à Florence. Les frères circulaient d'un lieu à l'autre, entre les bois et la ville. Rappelons brièvement le parcours du bienheureux Agostino Novello, connu surtout pour l'effigie que traça de lui Simone Martini, accompagnée de l'illustration de ses miracles. Juriste, fidèle du roi Manfred, rescapé de la bataille de Bénévent en 1266, il avait regagné la Sicile et s'était caché dans un ermitage d'aire augustinienne. Sur le conseil des frères il partit vers la Toscane et connut et vécut successivement dans plusieurs ermitages de la région de Sienne. Dans l'un d'eux, Rosìa, il est reconnu par un ancien condisciple de Bologne et dès lors sa vie est en constant balancement entre la solitude contemplative qu'il désire, dans les bois toscans, et les lieux de l'action ecclésiastique : le couvent Sant'Agostino de Sienne et la cour pontificale de Rome où, prieur général de l'Ordre, il rédige ses constitutions en 1290. Il réussit à finir ses jours, en 1309, dans le lieu solitaire de San Leonardo al Lago, dans la forêt voisine de Sienne, mais son corps est ensuite emporté dans l'église des Augustins de Sienne, honoré du retable peint par Simone, offert à la vénération des fidèles de la ville. Ce parcours entre retraite et service de la communauté chrétienne n'est pas sans évoquer celui d'Anastase, en d'autres lieux, en d'autres temps. En marge des solutions générales qui tendent toujours au regroupement cénobitique et — au temps des ordres mendiants — au service de la communauté chrétienne par la prédication surtout, des individus réussissent à réaliser, par moments au moins, leur idéal de solitude pénitentielle et contemplative. À l'intérieur de l'Ordre camaldule, devenu clairement cénobitique, le rappel de Camaldoli et le nom d'« ermitage » renvoient principalement à la stricte observance de la Règle du fondateur.

La réussite de l'Église est moins générale au niveau des cultes. Si Franco, mort, rentre définitivement au village d'Assergi qu'il fréquentait de son vivant, si Galgano et Agostino Novello s'intègrent dans le panthéon des saints patrons de Sienne, au contraire pendant plus de quatre siècles la hiérarchie échoue à faire descendre Chelidonia, vivante puis morte, de son rocher au monastère. Un culte de fécondité antique et toujours vivant dans les derniers siècles du Moyen Âge prolonge la farouche résistance de la bienheureuse, nichée dans sa montagne. Au XVIe siècle seulement, l'énorme machine tridentine lancée contre les cultes populaires réussit à faire enlever le corps de Chelidonia, pour lui rendre enfin des honneurs convenables et contrôlés à Subiaco, au monastère de Sainte Scholastique.

Nature et culture

Si l'ermite folklorique est quasiment un homme sauvage, l'ermite de l'Église est un civilisateur. Le plus modeste défrichait sans doute un petit terrain pour se nourrir mieux ; l'ermitage augustinien avait ses champs et ses troupeaux. En territoire siennois la disposition des

ermitages sur les routes de l'expansion vers la Maremme méridionale ne laisse guère de doute sur leur insertion dans le projet politique de la commune. Il faut s'y résigner : en réalité, l'ermite médiéval n'est pas plus un sauvage que la forêt n'est un désert.

La nature s'apprivoise : Pie II, allant aux thermes de Petriolo, décrit le lieu de l'ermitage de Sant'Antonio d'Ardenghesca

> « dans une vallée boisée, fermée aux vents du nord, ouverte au midi et à l'ouest. Le mont Amiata empêche de voir la mer. Les bois sont pleins de chênes lièges, de châtaigniers et d'yeuses, dont les glands, à la saison, nourrissent les sangliers dont les troupeaux ont leur tanière dans la basse vallée. Les anciens, qui avaient trouvé dans la vallée une source pérenne, coupèrent le bois tout autour et édifièrent en pierre de taille un sanctuaire dédié à saint Antoine, dont l'antiquité mérite le respect. À côté ils construisirent des cellules pour les moines, plantèrent des vignes, cultivèrent des jardins et greffèrent des arbres fruitiers. En ce lieu habitent des frères de l'ordre des Ermites, mais pas plus de quatre ou six, car il faut aller loin pour demander l'aumône. Là sont envoyés des hommes exemplaires, amoureux de la solitude. Ils préparent eux-mêmes le vin de leur vigne et les légumes de leur jardin. Ils vont chercher les châtaignes dans la forêt. Ils peuvent aussi à l'occasion se procurer de la viande en chassant. Le reste leur est fourni par le frère quêteur. Il est bien rare qu'arrive jusque là un hôte humain. Souvent au contraire un loup ou un sanglier se présente et il est difficile de défendre contre eux la vigne. Il n'est pas prudent de marcher seul dans la forêt. Celle-ci cependant offre une ombre délicieuse sous les arbres toujours verts »[1].

Au XVe siècle, cette vision pacifiée de la nature environnant l'ermitage relativise le paradoxe de l'« ermitage » urbain des Angeli. La forêt s'est éloignée, les « ermites » vaquent en leur jardin. Au temps de l'humanisme, la nature n'est plus l'auxiliaire de la pénitence et la pénitence n'est plus l'idéal des ermites. Reste la solitude, qui se résout dans les bibliothèques ou dans les *scriptoria* des Camaldules et des Augustins, en face à face avec les textes et avec les pages à lire, à écrire et à enluminer.

1. Enea Silvio PICCOLOMINI, Papa PIO II, *I commentarii*, X-21, éd. et trad. ital. L. TOTARO, 2 vol., Milan, 1984, 2, pp. 1952-1955.

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 11-23

Sofia BOESCH GAJANO

TERREURS ET TOURMENTS. FORMES D'ÉRÉMITISME EN ITALIE CENTRALE ENTRE LE XIIe ET LE XIIIe SIÈCLE

Choix de vie, choix de lieu

« Les lieux produisent un effet dans les cœurs subtils et il y a une hiérarchie des demeures corporelles comme il y a une hiérarchie des demeures spirituelles », disait Ibn Arabi au début du XIIe siècle[1]. À la même époque, la jeune Cleridona ou Clerdona, — dite plus tard Chelidonia[2] — éprouvait sans doute le même sentiment lorsque, si l'on en croit sa *Vita*, elle errait dans la montagne parmi d'âpres rochers en quête d'un lieu longtemps désiré, adapté à ses exigences spirituelles et matérielles et au choix de vie qu'elle avait fait en quittant la famille et la maison[3]. Ce lieu est identifié grâce à deux réfé-

1. Cit. dans M. CHODKIEVICZ, *Les sceaux des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris, 1986, p. 18.
2. Cf. le commentaire de l'historien de Subiaco Maccarty sur Cherubino Mirzio, *Chronicon Sublacense*, L. ALLODI et E. CROSTAROSA éd., Rome, 1885, p. 723. On trouve quelques remarques sur l'histoire du nom dans les *Acta Sanctorum*, Oct. VI, p. 362 ; la forme « Chelidonia » est consacrée par le *Martyrologium Romanum. Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris*, Bruxelles, 1940, pp. 451 et 452.
3. La *Vita* de la sainte ermite, divisée en huit *lectiones*, se trouve aux f° 238-247v° du manuscrit liturgique conservé à la bibliothèque du monastère Sainte Scholastique, XXII, 24 ; il appartenait au monastère de Santa Maria Maddalena et Santa Cleridona, qui avait été fondé à la fin du XIIe siècle aux environs de la grotte où avait vécu la sainte et où étaient conservées ses reliques (f° 247v°). Le texte présenté dans ce manuscrit est très probablement l'œuvre d'un moine de Subiaco : pour une analyse plus approfondie, voir S. BOESCH GAJANO, *Chelidonia. Storia di un culto*, à paraître prochainement (Turin, Rosenberg et Sellier, 1995) et EAD., « Monastero, città e campagna : il culto di S. Chelidonia a Subiaco tra XII e XVI secolo », dans *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, S. BOESCH GAJANO et L. SEBASTIANI éd., Rome/L'Aquila 1984, pp. 227-260. Une petite édition de la *Vita* à caractère dévotionnel, mais très utile, a été publiée avec en regard la traduction italienne, que j'ai utilisée. Le texte édité dans *Acta Sanctorum*, Oct. VI, pp. 366-368 est de l'historien de Subiaco Guglielmo Capisacchi, rédigé après le milieu du XVIe siècle, peu avant la translation des reliques de la sainte de la montagne vers l'intérieur de l'église Sainte Scholastique, où elles se trouvent aujourd'hui.

rences, géographique et hagiographique : la Morra Feronia est située, précise notre source, au-dessus de l'important « castello » de Subiaco, appelé ainsi parce que, autrefois, il donnait sur un lac qui fut quasiment consacré par les miracles qu'y accomplit saint Benoît.

Si on la compare aux récits de voyages, pérégrinations et pèlerinages d'un grand nombre de saints et de saintes[4], la biographie de l'ermite Chelidonia ne relate que des déplacements assez limités. Pourtant, la référence aux lieux se révèle essentielle pour interpréter son choix religieux ; la *Vita* de Chelidonia confirme sans équivoque l'interaction entre les formes de la vie spirituelle et la géographie religieuse, un lien dont l'importance a été dernièrement soulignée par l'historiographie hagiographique[5]. Bien plus que la famille, ce qui compte c'est le lieu d'origine, la *patria* : pour Chelidonia le Cicolano, une zone montagneuse et isolée par rapport au réseau routier ancien, un territoire limitrophe, mais « autre »[6].

La but de Chelidonia est, dès le début, la vallée de Subiaco, sanctifiée par la présence de saint Benoît. Mais ce n'est pas vers les « vrais » lieux bénédictins, ceux qui avaient accueilli Benoît et gardé la mémoire de cette présence illustre, que tend la démarche matérielle et spirituelle de Chelidonia. Le lieu qu'elle a « longtemps désiré » se trouve sur les monts qui ferment la vallée et qui se situent à l'opposé (considérant Subiaco) de celui où s'élèvent les monastères de saint Benoît et de sainte Scholastique et où se trouve le Sacro Speco, lieu de l'expérience érémitique de Benoît. On perçoit dès le début une sorte de polarité spatiale entre la Morra Feronia — qui portait inscrit dans son nom le souvenir d'une sacralité antique et naturelle, et qui par sa position septentrionale protégeait effectivement la vallée du mau-

4. Cf. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, ÉFR, 1988, pp. 232-234.

5. M. DE CERTEAU, « Hagiographie », dans *Encyclopaedia Universalis*, VIII, Paris, 1968, pp. 207-209, cf. aussi ID., *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975 ; É. PATLAGEAN, « À Byzance. Ancienne hagiographie et histoire sociale », dans *Annales ESC*, 1968, pp. 106-126. J. DALARUN, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevrault*, Paris, 1985, s'intéresse particulièrement aux « espaces de la sainteté » ; cf. aussi ID., *Lapsus linguae, La légende de Claire de Rimini*, Spolète, 1994. Pour les rapports sainteté-cultes-lieux, voir *Luoghi sacri e spazi della santità*, S. BOESCH GAJANO et L. SCARAFFIA éd., Turin, 1990.

6. Dans la première *lectio* on lit : *Ciculanorum patria, sanguine clara, patre Dauferio, matre Albasia orta* ; il est dit : *dimissa patria, spretis cum mundo parentibus, heremum petiit*. Dans la seconde *lectio* (pp. 22-24), une description plus détaillée de la jeunesse de Chelidonia se termine par sa fuite du monde et sa longue quête du lieu : *Giratis itaque atque perspectis arduis montium locis, tam ad cupitum, diu desideratum, in radice montis, post multos labores nimiumque defatigata, qui dicitur morra locum devenit ; qui distat a populoso oppido, cui Sublacus nomen est, quoniam sub lacu situm est, per quem Maurus siccis pedibus Placido puero subveniens, Magistro iubente, cucurrit velociter, et in arce munitissima levatus, per tria fere miliaria*. L'évocation du miracle de Mauro se rapporte au miracle raconté dans le livre II des *Dialogues* de Grégoire le Grand, A. DE VOGÜÉ éd., II, Paris, 1979 (Sources Chrétiennes, 260), pp. 156-159.

vais temps[7] — et le site des monastères, lieux d'organisation, de contrôle, de pouvoir.

Si l'on en croit la *Vita*, écrite probablement dans le complexe monastique bénédictin, le fossé qui sépare le site érémitique et pénitentiel de Chelidonia du lieu monastique n'est franchi qu'une fois par la sainte lorsqu'elle se rend au monastère pour prendre le voile. Mais l'erreur concernant le nom de l'évêque qui lui aurait fait prononcer les vœux jette une ombre sur la véracité d'un événement qui, dans l'intention du biographe, devait sanctionner la régularité du choix de vie, faire reconnaître le patronage monastique sur la vie de la sainte et donner au monastère des droits sur son corps après la mort[8]. Mais, fût-elle réelle, la « prise de voile » n'affaiblit en aucune manière l'identité érémitique ; au contraire, elle la renforce, comme une brève parenthèse qui permet à la sainte de s'acquitter d'un acte « dû », d'une dette envers la norme et l'institution, et qui confirme en fin de compte le choix irrévocable d'une existence solitaire. Nous pouvons dire la même chose du pèlerinage à Rome : une pratique courante qui depuis le XIe siècle faisait partie de la typologie de la sainteté érémitique, en tant qu'acte pénitentiel préparant et validant un choix de vie.

Le cas de notre sainte n'est pas unique, c'est un témoignage parmi beaucoup d'autres de l'attraction qu'exerçait la vallée de Subiaco sur les personnes qui s'engageaient dans une vie de pénitence. Mais la relation du monastère de Subiaco avec la sainteté n'était pas simple.

En quittant sa première fondation, Benoît avait laissé un vide difficile à combler. Non seulement l'institution de Subiaco n'avait pas construit une sacralité sur les reliques de son fondateur, mais elle avait du mal à produire des saints. Si le *Chronicon Sublacense* attribue, au XIIe siècle, un caractère indiscutablement hagiographique à deux personnes : l'abbé Pietro (fin Xe-début XIe siècle)[9] et le moine Palombo qui, vers 1090, avait obtenu la permission de se retirer près du

7. Sur le culte de la déesse Feronia et l'hypothèse de son origine sabine, cf. G. RADKE, *Die Goetter Altitaliens*, Münster, 1965, pp. 124-127. Sur la disposition du territoire et l'implantation des populations à l'âge préromain, romain et dans l'antiquité tardive, sur la christianisation et les premiers établissements monastiques, cf. P. CAROSI, *Il primo monastero benedettino*, Subiaco/Rome, 1956 (Studia Anselmiana, XXXIX). Pour la période médiévale, voir le bel essai de P. DELOGU, « Territorio et cultura tra Tivoli e Subiaco nel Medio Evo », dans *L'eredità medioevale nella regione tiburtina, Atti e Memorie della Società tiburtina di Storia e d'Arte*, 52, 1979, pp. 25-54. Je reprends ces questions dans *Chelidonia, op. cit.*, chap. I.

8. La *Vita, op. cit.*, pp. 16-19, attribue la remise de voile à l'évêque Conone de Tuscolo, sans qu'on en trouve la confirmation dans d'autres sources ; en revanche, on connaît pour les années 1107-1123 un Conone, évêque de Palestrina. La tradition de Subiaco releva l'erreur, mais bien des années plus tard : la *Vita* de Capisacchi citée plus haut porte la correction du nom du siège sur une surface grattée — faite d'une main certainement plus tardive.

9. Cf. B. CIGNITTI, « Pietro III, abate di Subiaco », dans *Bibliotheca Sanctorum* (ultérieurement abrégé *BS*), X, Rome, 1968, col. 787-790.

Sacro Speco, ces derniers ne faisaient pas vraiment l'objet d'un culte[10].

Autour de l'institution cependant gravite une petite constellation de saints et de saintes, mais l'intensité de l'attraction est très variable et la gravitation fluctuante. La sacralité de la vallée exerçait sans doute une attraction plus forte que l'institution monastique, dont la proximité immédiate pouvait même paraître dangereuse, comme le serait l'éclat du soleil. Dans cette constellation ambiguë se trouve, entre XI[e] et XII[e] siècle, Pietro, dit de Trevi (la ville où il finit sa vie). À Subiaco il vécut dans le *castrum*, près de l'église Sant'Abbondio, menant une existence semblable à celle des ermites urbains. « Il aimait beaucoup le monastère, rappelle le biographe, et s'y rendait fréquemment ». Mais le monastère de Subiaco n'attirait pas le bienheureux Pietro vers sa communauté, dont le rôle apparaît même parfois « négatif » envers lui. Sa sainteté au contraire s'épanouira dans la ville de Trevi[11].

Au début du XIII[e] siècle un troisième saint entre dans l'orbite du monastère de Subiaco : Lorenzo, dit « Loricato », — Laurent l'Encuirassé —, parce qu'il portait par pénitence une cuirasse. Les actes du procès de canonisation donnent des témoignages précieux sur ce personnage. Le 28 novembre 1243, quelques mois après sa mort (le 16 août), le pontife Innocent IV avait chargé Giovanni, évêque d'Alatri, et Gregorio, prieur du monastère de San Bartolomeo de Trisulti, d'ouvrir une enquête[12]. La précocité du procès suggère un rapport privilégié avec l'institution monastique qui conserva le corps de Laurent, comme il est mentionné dans la lettre pontificale relative à l'ouverture du procès. Quant à l'issue négative, on peut l'attribuer à l' « excès » ascétique, mais sans doute aussi au trop faible prestige religieux de l'institution monastique, qui ne fut pas en mesure d'exercer de fortes pressions.

Parmi les témoins interrogés, ceux qui appartiennent au monde monastique sont relativement peu nombreux (4 seulement) ; mais ce

10. ID., « Palombo », dans *BS*, volume cité à la note précédente col. 68-69 et plus généralement F. CARAFFA, « L'eremitismo nella Valle dell'Alto Aniene dalle origini al secolo XIX », dans *Miscellanea Antonio Piolanti*, Rome, 1964, pp. 223-237. Sur le renforcement de la sacralité du Sacro Speco en relation avec le pouvoir de l'abbaye, voir P. DELOGU, « Territorio e cultura », *loc. cit.*

11. La *Vita* de Pietro a été publiée dans les *Acta Sanctorum*, Août VI, pp. 641-644. Pierantoni a mis en doute la date traditionnelle de la mort (1052) et proposé le siècle suivant. Cf. aussi F. CARAFFA, « Pietro, eremita, protettore di Trevi », dans *BS*, X, col. 735-737.

12. Les actes du procès de canonisation sont publiés — bien que de façon insatisfaisante — dans BENEDETTO XIV, « *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* », dans ID., *Opera omnia*, III, app. IV, Prato, 1840, pp. 662-693, et dans W. GNANDT, *Vita S. Cleridoniae virginis, B. Laurentii anachoretae necnon et servi Dei Hippolyti Pugnetti monachi*, Innsbruck, 1902, pp. 67-99 (d'où j'ai cité sous la forme abrégée : *Procès*) ; les *Acta Sanctorum*, Août III, pp. 304-308, en publient seulement quelques extraits. Sur Laurent, voir B. CIGNITTI, « Lorenzo Loricato », dans *BS*, VIII, Rome, 1966, col. 136-141 ; et surtout A. VAUCHEZ, *La Sainteté..., op. cit., ad indicem.*

sont des figures importantes — comme l'abbé de Subiaco et le prieur du Sacro Speco. Ils précisent les faits et gestes du candidat à la sainteté, ses déplacements dans le territoire de Subiaco contrôlé par l'abbaye, son séjour à Sant'Angelo in Balzis ; ils apportent de nouveaux témoignages concernant son bref séjour au monastère de sainte Scholastique, son départ « négocié » pour la grotte de Morrabotte ; ils confirment enfin en tant que témoins oculaires ses pénitences et l'appareil qui en était l'instrument. Ils précisent ainsi un choix érémitique, soutenu matériellement et religieusement par le complexe bénédictin et plus particulièrement par la communauté du Sacro Speco[13].

La diversité des formes de vie érémitiques qui constellent la vallée de Subiaco nous amène à des considérations d'ordre plus général qui, au-delà de la culture chrétienne, touchent aux problèmes existentiels, anthropologiques, sociaux. Je voudrais proposer ici quelques réflexions sur le choix religieux, sur la gestion personnelle de la sainteté — corps et âme —, sur les relations sociales et institutionnelles, à l'intérieur du paramètre féminin/masculin. Le « couple » Chelidonia-Laurent me paraît adapté, malgré le décalage qui les sépare dans le temps, parce qu'il est en rapport avec le même complexe monastique.

Isolement et insertion

« Elle s'éloigne furtivement... en retirant des délices du monde le pied qu'elle n'avait pourtant jamais posé dans le monde », raconte la *Vita* de Chelidonia. Dans le lieu choisi, « elle ne trouva pas un palais, œuvre de maçons ou de charpentiers. Elle ne choisit pas non plus une grotte abritée des vents, de la pluie, du froid et de la brûlure du soleil, comme on en trouve aisément dans les montagnes. Elle préféra une caverne exposée aux vents, à l'eau et au froid, ouverte aux ours, aux sangliers et aux autres bêtes sauvages, une habitation creusée à la base et au sommet, hérissée de pointes broussailleuses, fendue de fissures profondes et tailladée de rigoles creuses et aiguës »[14]. La description met l'accent sur le contact avec la nature comme état pénitentiel originel. Seules les « terreurs nocturnes » semblent échapper à la dimension naturelle et évoquent la projection d'angoisses intérieures ; en effet, aussitôt, parmi les inspirateurs des terreurs nocturnes apparaît le diable.

Le monde naturel est ici décrit comme un monde inhospitalier, dangereux pour le corps et pour l'âme et, par là même, instrument de sainteté. Les bêtes féroces souvent évoquées éveillent une double peur : celle de la nature animée, et celle du péché. « Pendant la nuit, elle était souvent terrorisée par le hurlement des loups, le grognement

13. *Procès, op. cit.*, pp. 92-96.
14. *Vita, op. cit.*, pp. 24-25.

des ours, le grommèlement des sangliers, le glapissement des renards, les clameurs des autres bêtes sauvages. Parfois c'était l'ennemi antique, le démon, qui prenait l'aspect d'un animal ou la voix d'un oiseau, pour tenter d'interrompre ses prières et de la terroriser, espérant ainsi tuer cette servante de Dieu »[15]. Tapage des démons, silence des anges : « ...ils s'agitent et se déguisent et créent le trouble... ils font entendre des bruits, des éclats, des rires, des sifflements », disait saint Antoine, le grand maître de la lutte contre les démons[16]. Forte de son exemple, toute l'hagiographie remplit de hurlements démoniaques la vie des saints. Même Benoît n'y avait pas échappé, et notre hagiographe ne manquait certes pas de modèles[17].

« Après le vacarme des bêtes féroces, des voix mélodieuses et douces s'élevaient pour bénir et louer Dieu. » Le silence aussi fait peur : quand cessent les clameurs commencent donc les chants angéliques qui signalent un nouveau rapport avec le surnaturel. Au flux montant des prières de l'ermite répond le flux descendant de la grâce de Dieu, qui s'exprime par les suaves ondes sonores. Commencent alors, et seulement alors, les rapports sociaux ; le rapport avec le surnaturel devient manifeste.

Une sainteté construite par et dans la nature, on la perçoit une fois de plus au moment de la mort :

> « Tandis que s'approchait la fin de la sainte vierge Cleridona une lumière céleste s'éleva de sa caverne jusqu'au ciel, de cette grotte dont nous avons parlé tant de fois sans pouvoir lui donner le nom de cellule, parce qu'on ne peut appeler cellule un lieu dénué de protection, exposé aux vents et aux pluies. Il apparut donc une immense et indescriptible splendeur de flambeaux invisibles, et l'éclat était si intense que du soir jusqu'à minuit dans tout le territoire, par tout le pays et par toute l'abbaye on pouvait marcher au grand jour comme dans la plénitude de l'aurore, juste avant que ne se lève le soleil. Une foule innombrable de personnes fut témoin de ce fait... l'embrasement qui s'élevait du lieu où la céleste vierge s'était endormie dans le Seigneur s'étendait toujours et était devenu si immense que non seulement les régions environnantes, mais presque le monde entier vit clairement et manifestement le faisceau enflammé de ces splendides lumières sacrées. Ne croyez pas que ce spectacle

15. *Ibid.*, pp. 38-45.

16. *Vita Antonii*, cap. 26 et 28 : je cite d'après l'édition « Vita di Antonio » par G. J. M. BARTELINK, dans *Vite dei santi*, Ch. MOHRMANN éd., I, Milan, Fondazione Lorenzo Valla, 1974, pp. 60-61 et 65-67.

17. L'hagiographe rappelle explicitement beaucoup de modèles (Jean Baptiste, Antoine, Paul, Onuphre, Benoît). L'influence des *Dialogues* de Grégoire le Grand, *op. cit.*, est évidente : cf. S. BOESCH GAJANO, *Chelidonia, op. cit.*, chap. III et « Demoni e miracoli nei *Dialogi* di Gregorio Magno », dans *Hagiographie, cultures et société, IVe-XIIe siècles*, Paris, 1981, pp. 263-280.

dura un court instant pour disparaître en un clin d'oeil, comme le rayon lumineux que vit saint Benoît à la mort de saint Germain, évêque de Capoue. Il dura au contraire jusqu'à minuit de ce jour-là et tout le monde le vit alentour, comme je l'ai entendu dire de mes propres oreilles en présence du saint pontife Eugène qui demeurait alors à Segni ».

Cette splendeur constitue la « canonisation » de Chelidonia[18] : la nature promouvait sa sainteté dans la vie et dans la mort.

Pour Laurent l'Encuirassé le choix pénitentiel est « provoqué », c'est-à-dire qu'il vient en expiation d'un homicide involontaire ; la pénitence prévoit dans un premier temps un pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, et ensuite la retraite érémitique dans le Sublacense, d'abord à Sant'Angelo, puis à Morrabotte « au-dessus de la grotte de saint Benoît », comme raconte le premier témoin au procès de canonisation, le *miles sublacensis* Maginardo. La pénitence ici utilise une machine complexe conçue pour la torture du corps. Les instruments de pénitence comprennent la cuirasse de fer, cachée sous le vêtement, des cercles de fer aux jambes, au cou et aux bras, et une lame de fer sur la tête, reliée à d'autres lames munies de clous qui atteignent les tempes, la nuque, le menton et le nez[19].

La description de ces instruments de pénitence est le thème privilégié au procès de canonisation, et les témoignages, suivant le schéma proposé par les questionnaires, confirment la première description ou ajoutent des détails[20]. On est frappé par l'attention portée à la matérialité de ces objets. Sujet à l'usure, nécessitant de fréquentes réparations, l'attirail de pénitence se trouve doté d'une identité à lui, même lorsqu'il est éloigné du corps du saint[21]. Il a acquis au contact du corps qu'il contribuait à sanctifier une sacralité propre et un pouvoir thaumaturgique[22].

La pénitence de Laurent ne consiste pas à résister aux dures conditions naturelles dans lesquelles il a choisi de vivre, mais à s'imposer volontairement des tortures corporelles au moyen d'un équipement complexe. Le choix de Laurent est donc contradictoire : il exclut l'isolement, puisque le corps immobilisé dans son habillage métallique exige des soins et une assistance continuels et les instruments créés pour la mortification de la chair doivent être entretenus pour fonctionner correctement.

Mais tout choix érémitique est ambivalent ; le désir de s'isoler porte toujours en soi visibilité et volonté de démonstration. Les cas

18. *Vita, op. cit.*, pp. 52-59 : la description précise de la mort et de la manifestation naturelle qui l'accompagne se trouve dans la dernière *lectio*.

19. *Procès, op. cit.*, pp. 68-69.

20. *Procès, op. cit.*, *passim*, voir surtout pp. 92-93, cf. les observations d'André VAUCHEZ, *La sainteté..., op. cit.*, en particulier p. 385.

21. *Procès, op. cit.*, pp. 75-76.

22. *Ibid.*, p. 88.

étudiés ici confirment la règle, mais sur des modes différents, comme nous allons le voir.

Les réseaux relationnels

Le caractère exceptionnel de la vie érémitique exerce un attrait qui apparaît comme une constante de l'hagiographie ; sous toutes ses formes l'érémitisme fascine, qu'il s'agisse de saint Antoine, des saints de la Thébaïde, des saints stylites des déserts de Palestine et de Syrie ou des ermites urbains qui commencent à faire leur apparition au XIe siècle. Les fidèles affluent autour des ermites, ils souhaitent suivre leur exemple ou simplement demander leur aide. Des communautés entières s'en remettent à leur prestige spirituel et à leurs pouvoirs thaumaturgiques, pour trouver guide et protection[23]. Si la typologie érémitique est pour l'essentiel homogène, il reste cependant des variantes en ce qui concerne le public et les bénéficiaires, les temps et les modalités de l'échange, les formes de médiation — parfois en cercles concentriques — entre le saint et son environnement, compris dans le sens géographique et humain.

Dans la *Vita* de Chelidonia le rapport avec le surnaturel marque la première manifestation des pouvoirs thaumaturgiques[24]. Hommes et femmes commencent à se rendre au lieu où s'est retirée la sainte, avec leurs enfants. Ainsi l'abandon du monde conduit à l'instauration d'un nouveau rapport social, plus intense, avec les hommes. Dans le cas de Chelidonia, le rapport avec les populations environnantes consiste d'abord à recevoir : l'ermite reçoit de ses visiteurs de quoi survivre. Elle ne se restaurait en effet que lorsqu'on lui apportait de l'eau et de la nourriture, ce qui arrivait de manière irrégulière, de sorte que l'hiver, quand la neige rendait difficile l'accès à la montagne, elle pouvait rester jusqu'à quinze jours sans se nourrir. À l'acte de recevoir succède — dans la scansion narrative — le don en retour : « elle restaurait son corps avec ce qu'on lui offrait et, une fois qu'elle avait repris des forces, elle redonnait tout ce qui restait de boisson et de nourriture à ceux qui les lui avaient apportées, pour qu'ils les redistribuent aux pauvres, ou alors elle le gardait pour l'offrir elle-même aux pauvres qui avaient l'habitude de venir auprès d'elle ». Un circuit de biens matériels : la nourriture est offerte à l'ermite pour la sustenter ; ce qu'elle n'a pas consommé retourne aux pauvres par l'effet de sa charité. La sainte devient ainsi la médiatrice de ces rap-

23. Dans ce volume consacré à l'érémitisme et comportant une bibliographie, il suffit de renvoyer aux auteurs qui sont désormais des classiques : É. PATLAGEAN, P. BROWN, A. VAUCHEZ.

24. La référence indispensable sur ce thème est toujours B. FLUSIN, « Miracle et hiérarchie », dans *Hagiographie, cultures et société, op. cit.*, pp. 299-317.

ports, celle qui reçoit et redistribue l'élément premier de subsistance, *helemosinarum helemosinatrix*[25].

Or ce circuit tranquille admet des « variantes ». On devine en arrière-plan la présence de seigneurs qui, désireux d'entrer en contact avec la sainteté, laissent des traces concrètes de leurs faveurs, notamment en constituant un petit patrimoine foncier pour la construction du monastère sur le lieu où avait vécu la sainte[26]. Il existe aussi des médiateurs « involontaires » ; nombreux sont ceux qui se rendent à la Morra des Monts Simbruini contre leur propre gré, les serviteurs par exemple. Ces derniers sont parfois tentés de garder pour eux-mêmes la nourriture destinée à la sainte, en espérant la manger au retour. Mais ils apprennent la peur quand l'un d'eux, démasqué par l'esprit clairvoyant de la sainte, retrouve le poisson qu'il avait caché mangé aux vers et gardé par des serpents[27]. Ici le modèle est bien entendu saint Benoît, dont la perception à distance était célébrée dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand.

Mais les circuits ne sont pas seulement matériels : « Les hommes comme les femmes accouraient à la grotte avec dévotion et ils y conduisaient leurs enfants et d'autres personnes atteintes de maladies diverses. Beaucoup, eu égard à leur foi, s'en retournaient sains et saufs, après avoir reçu la bénédiction de la sainte. Le Seigneur... a opéré pour sa servante d'innombrables miracles ». Le don de nourriture entretenait ainsi une source de thaumaturgie, aussi indispensable que la nourriture redistribuée aux pauvres pour la survie des personnes et de la communauté[28].

En ce qui concerne Laurent l'Encuirassé à Morrabotte, on ne peut pas vraiment parler de solitude puisqu'il était constamment assisté par les moines et les disciples. Et le modèle érémitique prévoit tôt ou tard le « dévoilement », qui, d'après de nombreux témoins, arriva ici peu de jours après l'installation de Laurent dans la grotte, quand les bergers qui le nourrissaient révélèrent sa présence. Les habitants de Subiaco et des environs ne tardèrent pas à accourir, tout à la fois bienfaiteurs par l'offrande de nourriture et bénéficiaires des grâces obtenues[29]. Nous savons aussi que Laurent avait des disciples, peu nombreux mais stables, qui furent cités comme témoins de la sain-

25. *Vita, op. cit.*, pp. 28-33.

26. Les documents de Subiaco sont conservés à la bibliothèque du monastère de Sainte Scholastique. Outre l'inventaire analytique : V. FREDERICI, « La biblioteca e l'archivio », dans *I monasteri di Subiaco*, II, Rome, 1904, pp. 98 ss., il faut consulter à la bibliothèque du monastère l'inventaire manuscrit des parchemins concernant le monastère de Sainte Cleridona, rédigé par Isidore De Su en 1752. Les parchemins les plus importants sont cités dans la note de mon article *Monastero, loc. cit.*, pp. 259-260 ; pour une analyse complète voir *Chelidonia, op. cit.*, chap. IV.

27. *Vita*, pp. 30-33.

28. Concernant la relation femmes-jeûne-nourriture, voir C. WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1987. Trad. fr., Paris, Le Cerf, 1993.

29. *Vita*, p. 68.

teté de sa vie au procès de canonisation[30]. Dans le cercle élargi des fidèles, tous les *status* étaient représentés : religieux (moines et séculiers), sociaux, et civils (hommes, femmes, enfants).

La forme extrême de sa pénitence n'avait pas manqué d'attirer des personnalités de grand renom ; un témoin raconte que, après dix ans de vie dans la grotte, Laurent reçut la visite du cardinal Ugolin, futur pape Grégoire IX, qui, soucieux de sa santé, lui aurait imposé d'alléger son jeûne et ses tortures corporelles[31]. La visite d'Ugolin confirme l'insertion de Laurent dans un réseau de relations institutionnelles.

Identité de genre et rôles institutionnels

Le lieu choisi, la configuration de l'établissement, la gestion de la vie, montrent combien la forme de vie religieuse choisie par Laurent fonctionne en complémentarité avec les institutions monastiques et ecclésiastiques. Le lieu dans lequel il s'installe est solidement relié aux lieux bénédictins et le tissu bénédictin, au sens physique, géographique, comme au sens religieux, est ensuite constamment perceptible. Pour aller voir Laurent il faut passer près du Sacro Speco en un lieu appelé « Le Scallele »[32] ; la grotte de Laurent devient elle aussi dans le langage des témoins un « speco », « grotte sacrée », rénovant ainsi la sacralité complexe des lieux. La guérison des maladies morales et spirituelles réussit, dit Laurent, par les mérites de saint Benoît et de saint Romain, qui fut le premier abbé de ce lieu, celui qui ravitaillait saint Benoît au temps de sa solitude[33]. La procession qui s'achemine vers le Sacro Speco le jour de la saint Marc, rassemblant une foule de fidèles autour de l'archiprêtre de Subiaco, a une suite : un groupe choisi d'une trentaine de personnes — archiprêtre, clercs et laïcs — rend visite au bienheureux Laurent qui, pour les restaurer, accomplit les miracles de la multiplication des pains et de la reproduction du vin[34]. Ici un détail plus significatif vient s'ajouter à notre réflexion sur la « complémentarité » ecclésiastique de Laurent.

> « Pendant que les fidèles se restauraient avec le pain et le vin, Laurent se tenait debout près de l'entrée de la caverne et priait les mains jointes, heureux de regarder ceux qui mangeaient et buvaient. Quand, restaurés, ils commençaient à s'en aller tout

30. *Ibid.*, pp. 96-99.
31. *Ibid.*, p. 69. La venue d'Ugolin au Sacro Speco est amplement illustrée sur les fresques, une source de connaissance importante pour l'histoire, comme dans le cas de saint François d'Assise, cf. C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, Turin, 1994, pp. 268 ss.
32. *Procès, op. cit.*, p. 70.
33. *Procès, op. cit.*, p. 71, *Dialogues* II, 1, pp. 132-133.
34. *Procès, op. cit.*, pp. 76-77.

en rendant grâce, Laurent leur adressa cette prière : "Je vous prie, mes frères, de ne prendre aucune autre nourriture aujourd'hui, car en vérité vous avez reçu les dons de Dieu." Ayant pris conscience du miracle, ils s'en allèrent tout heureux, en chantant avec dévotion *Te Deum laudamus*. Et personne n'eut besoin de boire ni de manger jusqu'au jour suivant »[35].

La conclusion de la procession a pris le caractère d'un rite réservé à un groupe d'élus qui se nourrissent des « dons de Dieu », une nourriture en soi consacrée. Même s'il n'y a, dans les paroles du témoin, aucune confusion avec l'Eucharistie, il n'en reste pas moins que la nature des aliments — le pain et le vin — et la forme de leur « sacralisation » — une sorte de consécration par la prière de Laurent — renvoient au rite eucharistique. C'est ainsi que l'élite des fidèles dut percevoir ce « surcroît » de grâce ajouté au bénéfice commun de la procession[36]. Quant aux bergers, ils reçoivent seulement les restes de la nourriture. Ainsi les premiers témoins et les révélateurs de la sainteté de l'ermite sont réduits à une présence muette et passive, ils deviennent de simples bénéficiaires de sa charité matérielle, tandis que les avantages spirituels de cette nourriture semblent réservés à un petit nombre de privilégiés.

On peut parler d'une fonction para-institutionnelle. Les rapports de Laurent avec les fidèles sont en effet codifiés. Généreux envers les pauvres, il détestait l'avarice au point de chasser un disciple du nom d'Amato, qui s'était rendu coupable d'avoir osé « demander et recevoir de ceux qui venaient à la grotte plus que la quantité prescrite par Laurent »[37]. Peut-être s'agit-il d'une petite dîme, une offrande obligatoire considérée comme le « prix » des bénéfices matériels et spirituels sollicités par les fidèles ?

Mais c'est surtout le rituel des pénitences imposées pour la rémission des péchés inscrits dans le corps par la maladie qui met en évidence la dimension ecclésiastique de l'activité de Laurent. On peut même parler d'une véritable interaction avec les fonctions du clergé ; le péché d'adultère, par exemple, semble exiger d'abord une expiation corporelle, sous forme de maladie. Puis le pécheur appelle le prêtre et se rend avec lui à l'église Sant'Andrea de Subiaco ; il se confesse au pied du Crucifix et reçoit du prêtre le sacrement de la pénitence, de Dieu la grâce en même temps que la guérison. Il retourne auprès du saint ermite qui lui explique ce qui s'est passé[38]. La concession de la guérison de la part de Laurent prévoit souvent un rituel pénitentiel — le pécheur doit allumer des cierges pour la Chandeleur et assurer la subsistance de trois, six, ou douze pauvres, ou bien cons-

35. *Ibid.*, p. 77.
36. Sur la pratique eucharistique au Moyen Âge, voir la belle étude de M. RUBIN, *Corpus Christi*, Cambridge University Press, 1991.
37. *Procès, op. cit.*, p. 70.
38. *Ibid.*, p. 75.

truire une église[39]. Le geste thaumaturgique suit souvent la symbolique et la gestuelle ecclésiastiques ; le signe de la croix est l'intermédiaire entre le pouvoir qui réside dans les membres du saint et la maladie qui réside dans les membres du fidèle. Et l'on peut dire la même chose des prières conservées dans un *Liber orationum*, écrit au moins en partie par le même Laurent[40]. Rappelons enfin la complémentarité avec le clergé et les moines, médiateurs constants entre le corps malade et le corps saint dans la vie et dans la mort.

C'est le choix d'une forme d'érémitisme « protégé », si l'on peut dire, organiquement inséré dans un contexte communautaire. Avec des échanges : le sanctuaire bénédictin gagne en sacralité et en prestige ; l'ermite bénéficie de soins physiques et son pouvoir spirituel est assisté. « La sainteté érémitique est probablement celle qui au Moyen Âge a recueilli le maximum d'adhésion spontanée de la part des fidèles », disait à juste titre André Vauchez[41]. Mais c'est une sainteté aux aspects multiples. Dans le cas de Laurent l'Encuirassé, elle s'est construite avec le concours d'« acteurs » divers, mais la dévotion des fidèles y apparaît plus « orientée » que spontanément exprimée. Et, justement, s'il lui manqua un culte officiel, il lui manqua aussi un culte populaire ; il faut attendre le XVIIIe siècle pour que son corps soit transféré au Sacro Speco. Mais cette remarque ne prend sens que replacée dans le contexte des cultes de la vallée de Subiaco et comparée en particulier au cas de Chelidonia.

La sainteté de Chelidonia s'est construite en dehors de tout rapport avec l'institution. Elle n'eut pas besoin de moines ni de clercs pour appuyer son choix, ni pour servir de médiateurs entre elle et ses fidèles. Il suffit de comparer les deux morts : la mort solitaire de Chelidonia émeut la nature en une immense splendeur qui atteste sa sainteté ; Laurent meurt veillé par ses disciples et tout un entourage ; son corps est longtemps gardé avant d'être enseveli, comme pour prouver son efficacité thaumaturgique et pour en solliciter la reconnaissance[42]. L'hagiographe de la sainte n'intervient que pour confirmer une sainteté rendue évidente par un phénomène naturel ; mais cette sanction implique un intérêt pour la dépouille mortelle de l'ermite, disons plutôt, la nécessité de récupérer ses reliques, afin de leur rendre un culte officiel à l'intérieur de l'espace monastique.

Le récit de la première translation, le lendemain de la mort de la sainte, met en lumière le contraste entre deux expressions du sentiment religieux ; aux exigences du monastère s'oppose un sentiment diffus que je dirais « populaire », dans l'acception culturelle du terme, devant lequel le puissant monastère se voit contraint de céder. Les

39. *Ibid.*, pp. 72-73, 74.

40. Le manuscrit est conservé au Sacro Speco et il a été édité par W. GNANDT, *Liber orationum beati Laurentii Loricati monachi Sublacensis*, Paderborn, 1902 ; il mérite une analyse plus approfondie.

41. A. VAUCHEZ, *La sainteté..., op. cit.*, p. 384.

42. *Procès, op. cit.*, pp. 85 et 86.

intempéries qui ne cessent de dévaster les récoltes sont unanimement interprétées comme le signe d'une volonté supérieure. Pour que la capitulation n'apparaisse pas comme une défaite cuisante, l'hagiographe place dans la bouche même de la sainte, apparue en rêve à un prêtre, la volonté que son corps ne soit pas soustrait à la montagne, au site naturel de son séjour terrestre[43].

La victoire « populaire » sera de longue durée, puisqu'il faudra attendre le milieu du XVIe siècle et l'application des normes imposées par le Concile de Trente pour que l'institution monastique récupère définitivement le corps de Chelidonia, pour le soustraire enfin à un culte incontrôlé, paraliturgique, et non exempt de formes déviantes, comme le laisse entendre l'historiographie du Sublacense[44]. Entre-temps, un monastère féminin avait été édifié à la Morra Feronia, là où le corps de l'ermite continuait d'exercer la *virtus* thaumaturgique, et honneur avait été rendu à la sainte en la faisant représenter dans le Sacro Speco inscrite en pied dans une mandorle de pierre, revêtue de l'habit monastique avec une auréole bien visible autour de la tête ; « Cleridona » avait ainsi trouvé une place à l'intérieur de l'espace monastique, où les fidèles pouvaient venir la vénérer[45]. Mais seulement en effigie, car son corps était toujours là-haut, dans la montagne, objet d'une vénération qui faisait d'elle la bienfaisante protectrice de toute la vallée et du *castrum* de Subiaco, du haut de ce lieu septentrional « où se dressent de hauts rochers en pierre dure », un lieu d'accès difficile qui, « s'il réduisait les visites, n'empêchait pas pour autant la profonde et extraordinaire dévotion *(pietas)* que lui vouaient les habitants »[46].

Un homme et une femme, deux rapports avec la nature et aussi avec l'institution.

Traduit de l'italien par
Lada Hordynsky-Caillat et Odile Redon

43. *Vita, op. cit.*, pp. 46-55.

44. « *Translatio S. Chelidoniae virginis* », dans *Acta Sanctorum*, Oct. VI, pp. 369-377. Il s'agit du compte rendu « officiel » de la translation opérée en 1578 ; l'attribution à Capisacchi est erronée (comme aussi dans le cas de la *Vita*) ; il est au contraire l'auteur d'une autre rédaction insérée dans son « *Chronicon Sublacense* », manuscrit (Bibliothèque de Sainte Scholastique), f° 166r°-175r°.

45. L'image fait partie du cycle de la fin du XIIIe siècle peint par Magister Conxolus et son atelier romain : pour une description voir M. L. CRISTIANI TESTI, « Gli affreschi del Sacro Speco », dans *I monasteri benedettini di Subiaco*, Milan, Silvana Ed., 1982, en particulier pp. 120-132.

46. *Translatio, op. cit.*, p. 369. Ce texte est l'objet d'une analyse au chap. VI de *Chelidonia, op. cit.*

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 25-40

Catherine SANTSCHI

LA SOLITUDE DES ERMITES. ENQUÊTE EN MILIEU ALPIN

Parler de la solitude des ermites, au XXe siècle, c'est d'abord et surtout s'interroger sur le sens des mots : le premier sens du mot « solitude » qui figure dans les dictionnaires modernes, depuis le XIXe siècle, c'est-à-dire aussi le premier sens qui vient à notre esprit, est « état d'une personne qui est seule ». Or les Pères du Désert en grec, Jean Cassien, saint Benoît et les auteurs médiévaux en latin, et même, en français, les spirituels du XVIIe siècle tels Rancé ou les Solitaires de Port-Royal, ne l'entendaient pas de cette oreille. Pour eux, une solitude est d'abord un désert, non pas un lieu où il n'y a personne, mais un lieu situé hors du monde, de la vie et de la hiérarchie sociale, un lieu où les « valeurs » du monde — pouvoir, argent, liens sociaux de toutes sortes — n'ont plus cours et font place à *Dieu seul.*

Ainsi, pour en rester aux textes alpins qui font l'objet de notre étude, le mot *solitudo* a notamment le sens de « désert » ou paysage dévasté dans la *Vita Severini* d'Eugippe[1]. Dans la *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius* de Jonas de Bobbio, les termes de *heremus* et de *solitudo* sont employés indifféremment pour désigner le désert ou des lieux difficilement accessibles[2]. Dans la Vie de saint Gall, rédigée au début du IXe siècle par Wetti[3], dans la version quelque peu postérieure de Walahfrid Strabon[4], dans la description de l'Oberland zuricois contenue dans la Vie de saint Meinrad[5], le mot *solitudo* a aussi le sens de « désert ». De même, deux siècles plus tard, dans les *Coutumes de Chartreuse* de Guigues Ier[6].

1. EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, introduction, texte latin, traduction, notes et index par Ph. RÉGERAT, Paris, 1991, Mémoire, XL, 5 et XLIV, 2.

2. JONAS DE BOBBIO, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius, lib.* I, 11, Br. KRUSCH éd., dans *MGH, SS rer. merov.*, t. IV, Hanovre/Leipzig, 1902, pp. 76-77.

3. WETTI, *De Vita beati Galli*, § 28 (B. KRUSCH éd., *ibid.*, p. 266).

4. *Vita beati Galli auctore WALAHFRIDO,* § 10 (B. KRUSCH éd., *ibid.*, p. 272).

5. *AASS*, Janv. I, p. 382, col. 2.

6. GUIGUES Ier, *Coutumes de Chartreuse*, introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux, Paris, 1984, LVII, 4, p. 268.

Un désert aussi rebutant que possible

Ce désert, quel est-il ? Il doit d'abord être rebutant pour le monde, pour les séculiers. Non seulement l'ermite, mais le paysage lui-même doivent être mortifiés. Jean Cassien décrit par exemple le territoire de Panephysis, en Égypte, autrefois prospère et fécond, puis inondé d'eau salée, où quelques îles permettent à des solitaires de vivre en ermites[7]. Il parle ailleurs de l'amertume du sable[8]. Sur le modèle de la Palestine, où Élie, puis Jean-Baptiste se retirèrent pour mener une vie ascétique et prophétique, le désert des Pères du Désert est chaud, aride, on peut y vivre pratiquement nu. Les anachorètes qui y demeurent, et qui exposent à Germain et à son compagnon les conditions d'une bonne vie érémitique, sont bien conscients que le climat froid, « glacé », des pays alpins ou de l'Europe du Nord nécessite un autre type de vêtement[9].

Les déserts alpins, colonisés par saint Séverin, saint Antoine de Lérins, saint Colomban, saint Gall et leurs successeurs suisses, tyroliens ou provençaux sont couverts de forêts, où l'on rencontre des bêtes sauvages — du reste faciles à apprivoiser —, de rochers et aussi de ruines. Ce ne sont pas forcément des lieux où l'homme n'a jamais posé le pied. Ainsi, Colomban s'installe à Annegray dans « un vaste désert nommé Vosges, où se trouvait un poste militaire en ruines depuis longtemps », encombré de rochers, où il jeûne jusqu'à en être physiquement affaibli, vivant de la parole de Dieu et de l'apport miraculeux de vivres[10]. À environ huit milles de là se trouve un autre poste militaire, très bien construit, avec une source d'eau chaude et de beaux bâtiments, qui deviendra le monastère de Luxeuil. C'est aussi un ancien lieu de culte païen, qui n'est plus alors fréquenté que par les bêtes sauvages[11]. À Bregenz, où Colomban et ses compagnons vivent quelque temps[12], à Bobbio dans les Apennins, où il construit le monastère dans lequel il mourra, on note également la présence de ruines[13].

En revanche, le désert de Saint-Gall, au bord de la Steinach, à neuf heures de marche de la citadelle romaine d'Arbon *(Arbor Felix)*, est totalement sauvage. Neuf heures, c'est en effet le temps néces-

7. Jean CASSIEN, *Conférences*, XI, 3, introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY, Paris, 1955-1959, t. II, pp. 102-103.
8. *Ibid.*, XXIV, 2 (éd. cit., t. III, p. 173).
9. *Ibid.*, XXIV, 8 (éd. cit., t. III, pp. 178-179).
10. JONAS DE BOBBIO, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, I, 6-7 (éd. cit., pp. 72-74 ; trad. française par A. DE VOGÜÉ, JONAS DE BOBBIO, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, Abbaye de Bellefontaine, 1988, pp. 112-113).
11. *Ibid.*, I, 10 (éd. cit., p. 76 ; traduction française, p. 119).
12. La *Vita Galli* de Walahfrid Strabon (§§ 5-6) parle d'un *locus antiquae structurae, servans inter ruinas vestigia* ; un ancien oratoire, dédié à sainte Aurélie, s'y trouve déjà (éd. cit., pp. 288-289) ; cf. version de Wetti, §§ 5-6, *ibid.*, pp. 260-261.
13. JONAS DE BOBBIO, *Vitae Columbani lib.* I, 30 (éd. cit., pp. 106-107 ; trad. française, p. 166).

saire pour parcourir une distance de dix kilomètres, lorsqu'il n'y a aucun chemin, aucune piste, si rudimentaire soit-elle. Ce désert *(heremus)* est « âpre et humide, il a de hautes montagnes et diverses bêtes sauvages, de très nombreux ours, des troupeaux de loups et de sangliers »[14]. Mais pour que le roi Sigebert puisse conférer à Gall et à ses successeurs de l'abbaye des immunités et des privilèges, comme il le fera plus tard, n'est-il pas nécessaire que ce lieu soit un désert intégral, qu'il n'appartienne à personne, et soit donc *possessio publici juris*[15] ?

Quant aux Pères du Jura, on admet généralement qu'ils se sont installés au milieu du Vᵉ siècle dans un vallon désert et ont construit des bâtiments qui deviendront le « monastère de Romain » *(Romanum monasterium)*[16]. Mais les fouilles archéologiques conduites depuis 1986 à l'emplacement des anciens bâtiments monastiques ont aussi mis au jour des structures antérieures, qualifiées de « gallo-romaines », qui témoignent d'un habitat et d'une activité artisanale en ces lieux avant l'installation de moines ou d'ermites[17].

De son côté, Amé, moine à Saint-Maurice d'Agaune au début du VIIᵉ siècle, recherchant « le secret d'un désert plus désert » *(maioris heremi secretum expetens)*, ne trouve rien de mieux que de se réfugier sur une étroite plateforme, dans les falaises qui surplombent l'abbaye, où il n'y a même pas d'eau et où l'on doit lui apporter de l'abbaye la boisson et la nourriture — mais un corbeau vole le pain et le diable renverse la cruche[18]. Là, le désert est vraiment minéral, mais Saint-Maurice est situé sur le passage des Alpes, de nombreux pèlerins s'y arrêtent et saint Amé ne restera que trois ans sur son rocher.

Le désert, d'abord l'Oberland zuricois, le col de l'Etzel, puis le plateau où sera construite l'abbaye d'Einsiedeln, où saint Meinrad se retire au milieu du IXᵉ siècle, après avoir quitté l'abbaye de Reichenau pour se consacrer à la prière, est décrit comme une « forêt sombre », un lieu difficile d'accès[19]. Mais il s'y trouve déjà des religieux, peut-être des ermites, qui l'aident à bâtir son ermitage, et diverses

14. *Vita Galli*, version de Wetti, § 10 (éd. cit., p. 262) ; *Vita beati Galli auctore* WALAHFRIDO, I, 30 (éd. cit., pp. 291-292).

15. Expression utilisée dans la version de Walahfrid Strabon § 21 (éd. cit., p. 300) ; WETTI, *Vita Galli* § 21 (éd. cit., p. 268) n'est pas aussi explicite : il ne parle que d'une *silva coniuncta Arbonensi pago*.

16. L'édition récente de la *Vie des Pères du Jura*, intro., texte crit., lexique, trad. et notes par Fr. MARTINE, Paris, 1968, pp. 68-97, n'envisage que la fondation de Saint-Claude, mais Romainmôtier a très bien pu figurer parmi les fondations suscitées par saint Romain (cf. pp. 258-259, note 1).

17. Ph. JATON, P. EGGENBERGER, J. SAROTT, *apud* D. WEIDMANN, « Chronique archéologique 1988 », *Revue historique vaudoise*, t. 97, 1989, pp. 158-163 et planches ; « Chronique archéologique 1989 », *ibid.*, t. 98, 1990, pp. 132-134 ; « Chronique archéologique 1990, *ibid.*, t. 99, 1991, pp. 178-181.

18. *Vita Sancti Amati confessoris*, Br. KRUSCH éd., dans *MGH, SS rer. merov.*, t. IV, *op. cit.*, pp. 215-221.

19. *AASS*, Janv. II, p. 382, col. 2.

personnes charitables, notamment des femmes, qui lui fournissent les vivres nécessaires.

À partir du XIIe siècle, la croissance démographique de l'Occident — qu'avaient connue longtemps auparavant les déserts de Palestine, de Syrie et d'Égypte, où les Pères se multipliaient — change les données et la définition du désert. Sans doute reste-t-il des lieux inaccessibles ou difficilement accessibles : en 1440, un ancien haut fonctionnaire des salines de Hall im Tyrol, Hans Frankenfurter, se retire comme ermite au fond d'une vallée, à Sankt Magdalena im Halltal, paysage désolé, minéral, au sommet d'une route très raide. Mais cette route conduisait aussi aux mines de sel de Hall et, si les lieux paraissent austères et le climat peu hospitalier, la compagnie de ses anciens administrés ou subordonnés ne devait guère manquer à cet ermite et au « frère Henri » qui habitait avec lui et le servait[20].

Enfin le désert du canton d'Obwald où se retira Nicolas de Flüe, le Ranft et le vallon de la Melchaa, dont l'atmosphère de recueillement et de patriotisme est encore aujourd'hui préservée par une sorte de miracle permanent, restait physiquement et géographiquement tout proche du monde, puisque l'ermitage et la chapelle Sainte-Marie-Madeleine furent construits sur les terres patrimoniales de l'ermite, à cinq minutes de marche à peine de sa maison natale et de la maison où demeuraient sa femme et ses dix enfants. En outre, le Ranft était pratiquement sur l'une des routes de pèlerinage conduisant d'Allemagne vers les grands sanctuaires du Midi de la France et de Saint-Jacques-de-Compostelle. Le témoignage d'un pèlerin, Hans von Waldheim, qui revenait en 1474 d'une visite à la Sainte-Baume de Saint-Maximin et à Marseille, nous apprend que ces paysages de Suisse centrale gardaient, même pour des ascètes, un caractère effrayant, notamment le mont Pilate, avec les légendes et la malédiction qui l'entouraient. Pour arriver au Ranft, le pèlerin traverse la gorge du Rotzloch, *eyn grusam hochgebirge*, où on ne voit âme qui vive. Plus loin, il décrit le site de l'ermitage comme « un lieu sauvage au pied des alpes [c'est-à-dire des pâturages de haute montagne], habité par les chamois et les bouquetins ». Mais il remarque aussi que lorsque l'ermite veut se vouer à la contemplation, il s'enfonce tout seul dans la forêt sauvage[21], ce qui laisse supposer que l'ermitage était trop

20. Attesté notamment par une note biographique contemporaine et par le texte de la règle de vie composée pour les deux confrères en 1452 par le cardinal Nicolas de Cuse, évêque de Brixen (textes publiés par Hermann HALLAUER, « Johannes Frankenfurter und die Waldbrüderstatuten des Nikolaus von Kues. Münchener Quellen über Johannes Frankenfurter », dans *Cusanus Gedächtnisschrift*. Im Auftrag der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Innsbrück, N. GRASS éd., Innsbrück/Munich, 1970, pp. 375-379).

21. Témoignage publié par Robert DURRER, *Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluss*, Sarnen, 1917-1921, t. I, pp. 56-67 ; la description par le doyen d'Einsiedeln Albrecht von Bonstetten, qui rendit visite à Nicolas le 31 décembre 1478, fait aussi ressortir la sauvagerie du lieu (*ibid.*, pp. 79-90).

proche du monde civilisé pour offrir à Nicolas des conditions propices à une vie spirituelle intense.

Ainsi, le désert au sens démographique du terme disparaît et seul demeure le désert au sens spirituel, l'ascèse, que l'on peut pratiquer partout. Il n'y a pas de lieu si inaccessible que les anachorètes ne soient pas repris par le monde et par la société. La vie érémitique, ou du moins l'étude que l'on peut en faire, oscille sans cesse entre les rapports sociaux et les relations, infiniment plus délicates à saisir, entre le solitaire et Dieu. Au reste, qui a jamais pu « capter » l'Esprit ?

Une dialectique entre solitude et communauté

Aller au désert, oui, mais comment ? Seul, exposé à tous les dangers physiques et psychiques ? En communauté, au risque de se mettre en colère contre des compagnons agaçants ou contre un supérieur inapte à l'autorité et à la charité ? Les tenants du cénobitisme se réclament du groupe des douze disciples autour de Jésus, ou des Actes des Apôtres, de la communauté des premiers chrétiens, où « la multitude de ceux qui avaient cru n'était qu'un coeur et qu'une âme », où personne n'était dans l'indigence car personne ne possédait rien en propre, mais où au contraire chacun mettait à la disposition de la communauté tout ce qu'il avait[22]. Les partisans de l'anachorétisme se réfèrent le plus souvent à Jean-Baptiste[23], parfois à la retraite et au jeûne de quarante jours du Christ en préparation de son ministère[24], et fréquemment à des exemples vétéro-testamentaires : Abraham quittant son pays, le peuple d'Israël au désert, Élie, Élisée, Jérémie, d'autres prophètes qui ont vécu un temps dans la retraite au désert pour recevoir les avertissements de l'Éternel.

La question est résolue dans une certaine mesure au Vᵉ siècle par Jean Cassien[25], suivi par la Règle du Maître[26], que son dernier éditeur, le Père Adalbert de Vogüé, situe dans un couvent du Sud-Est de Rome, au Iᵉʳ quart du VIᵉ siècle, et par saint Benoît[27], dans leur célèbre classification des moines en quatre catégories : les cénobites, les anachorètes, les sarabaïtes et les gyrovagues. Les ermites sont donc ceux qui, après un apprentissage dans la communauté, se lancent dans le combat singulier contre les vices de la chair et de la pensée, sans la consolation offerte par la compagnie d'un ou de plusieurs frères. Les trois auteurs, le Maître avec quelques nuances[28], considèrent

22. Actes, IV, 32-37.
23. Matth., III, 1-12.
24. Matth., IV, 1-11.
25. *Conférences,* XVIII, 4 (éd. cit., t. III, pp. 13-14).
26. A. DE VOGÜÉ éd., Paris, 1964, t. I, pp. 328-347, chap. I.
27. *La Règle de S. Benoît,* A. DE VOGÜÉ et J. NEUFVILLE éd., t. I, Paris, 1972, pp. 436-438.
28. Exposées par Adalbert DE VOGÜÉ dans le *Commentaire doctrinal et spirituel,* t. VII de la *Règle de S. Benoît,* éd. cit., Paris, 1977, pp. 88 et suiv.

donc la vie en communauté comme une école, préparant les anachorètes à la lutte héroïque contre le diable.

Du reste, il faut observer en passant que pour saint Benoît comme pour le Maître, la mise à l'écart de la communauté, l'isolement proprement dit, sont une punition à l'encontre des moines qui ont désobéi ou péché et refusent de reconnaître leur faute. Ils mangent séparés des autres et leur disgrâce est contagieuse : ceux qui auraient le malheur de se solidariser avec eux seraient également retranchés de la communauté, jusqu'à ce qu'ils viennent à résipiscence[29]. Le pénitentiel de saint Colomban prévoit aussi l'isolement, dans une cellule séparée, comme punition pour les moines qui ont péché contre l'humilité[30].

Mais tous ces auteurs écrivent pour des cénobites ; même si leur monastère est une étape préparatoire à l'anachorétisme, ils admettent que tous ne sont pas capables de partir seul au combat, ni même capables de le vouloir. Le cas, relaté par Jean Cassien, de l'abbé Jean, qui a renoncé à l'érémitisme, où pourtant il semblait bien réussir, pour rentrer dans la vie communautaire[31], est très caractéristique : il invoque d'abord l'humilité, puis la difficulté de maîtriser les problèmes matériels, qui deviennent envahissants par la multiplication des anachorètes dans son secteur, et finalement le poids des visites, qui le détournent de la contemplation et du service de Dieu seul.

Les ermites vivent-ils vraiment seuls ?

Plus encore, dans sa *Regula solitariorum* rédigée pour les reclus au cours du IXe siècle[32], réutilisée au XVe siècle par des groupes de béguines de la région saint-galloise[33], Grimlaïc définit ses solitaires non pas par un style de vie individualiste, mais essentiellement par le fait qu'ils ont tout quitté dans le monde pour suivre le Christ[34]. Mais si tous sont des *solitarii*, dans les styles de vie on distingue les cénobites des *retrusi*, les reclus, qui vivent seuls, à l'écart de la communauté.

29. *La Règle du Maître*, éd. cit., § XIII 41-48, t. II, pp. 40-43 ; *La Règle de Saint Benoît*, éd. cit., §§ 23-27, t. II, pp. 542 et suiv.

30. *Regula coenobialis S. Columbani abbatis*, O. SEEBASS éd., dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII, 1897, p. 223, cf. SAINT COLOMBAN, *Règles et pénitentiels monastiques*, A. DE VOGÜÉ éd. et trad., Bellefontaine, 1989, p. 124 (Vie monastique, n° 20).

31. JEAN CASSIEN, *Conférences*, XIX, 2-5 (éd. cit., t. III, pp. 39-43).

32. Cette règle est imprimée dans la *Patrologie latine*, t. 103, pp. 573-664 ; nous la citons ici d'après l'édition qu'en prépare Mme Marie-Christine Chartier, sous la direction du professeur P. Riché à l'Université de Paris X-Nanterre, qui a bien voulu nous en communiquer un manuscrit, ce dont nous la remercions.

33. Il existe deux versions manuscrites d'une traduction allemande du XVe siècle de cette règle à la Bibliothèque de l'Abbaye de Saint-Gall, sous les cotes 930 et 931.

34. GRIMLAÏC, *Regula solitariorum*, chap. I et VII.

Seuls ou plutôt en petit nombre : car Grimlaïc fait aussi mention de disciples avec lesquels le reclus communique[35] ; il évoque la présence fréquente d'un autre reclus, qui pose le problème du silence[36], sur lequel nous reviendrons. Surtout, dans un chapitre très important, intitulé *Quod numquam minus quam duo simul sint solitarii* (XVII), il insiste sur la nécessité d'une société, sur les dangers de l'isolement, de l'égoïsme et du libre arbitre. Il faut notamment que les solitaires puissent s'encourager mutuellement au service divin, qu'il y ait entre eux une émulation : sans point de comparaison, le solitaire peut se croire arrivé au sommet de la perfection. Sans avertissement, il ne se rend pas compte de ses éventuelles déviations. En l'absence de toute société, il n'y a pas d'exercice possible de la patience et de la charité[37].

Mais alors, si la solitude présente tant d'inconvénients et de dangers matériels et psychiques, pourquoi la choisir ? Si les vertus héroïques suscitent l'orgueil et la désobéissance et tuent l'humilité, pourquoi obéir à une telle vocation ?

Des ermites « alpins » répondent. Guigues Ier le Chartreux clôt ses *Coutumes* en exposant les motivations de ceux qui ont choisi de vivre la majeure partie du temps seuls en cellule, ne se réunissant que pour certains offices divins. Tous les exemples bibliques (Isaac, Jacob, Moïse, Élie, Élisée, Jérémie, Jean-Baptiste), ceux des Pères du Désert (Paul, Antoine, Hilarion et même Benoît, pourtant axé sur la vie en communauté) montrent que Dieu s'est révélé à ses serviteurs lorsqu'ils étaient seuls, dans le secret de leur chambre, loin du monde et du bruit, dans un silence propice à la méditation et à la prière[38].

Mais pour les Chartreux, solitude n'est pas isolement. S'il y a des actes liturgiques en cellule, en solo ou à deux, l'essentiel de l'office divin a lieu évidemment à l'église, dans l'assemblée des moines. Et tout est prévu pour cultiver l'esprit de la communauté, l'obéissance et la charité entre les frères. Cela est particulièrement frappant dans les usages à l'égard des frères malades ou mourants, dans la manière dont ils sont accompagnés jusqu'à la fin, et dans les consolations prodiguées aux survivants qui, le jour de l'ensevelissement, ne sont pas tenus de garder la cellule, mais mangent ensemble au réfectoire[39].

35. *Ibid.*, chap. XVI.

36. *Si autem duo in unum fuerint solitarii, sicut multis in locis noscitur esse, sit inter eos silentium ingens, quies magna et caritas perfecta. Sint autem singuli in singulis cellulis separati, sed animo et fide ac caritate inseparabiliter conjuncti (ibid.).*

37. *Ibid.*, chap. XVII ; la plupart de ces considérations sont empruntées à la règle de saint Basile, qui était particulièrement négative à l'égard de la vie érémitique.

38. GUIGUES Ier, *Coutumes de Chartreuse, op. cit.*, § LXXX, 4 et suiv., pp. 286-295.

39. *Ibid.*, §§ XII-XIV, pp. 188-197.

Solitudes contrariées

La solitude donc, et le silence, pour voir Dieu face à face, si tant est que cela se puisse. À toutes les époques, et de diverses manières, l'expérience a été tentée, au moins temporairement. Examinons ici la trajectoire de quelques saints alpins et leur rapport à la solitude et à la communauté.

Saint Séverin (mort en 482), l'apôtre du Norique, fondateur de couvents, homme d'action et d'autorité, a d'abord cherché une « vie plus parfaite » dans « un désert d'Orient » non identifié — lui-même refusait de s'exprimer sur son passé[40]. Forcé par une vocation supérieure de se consacrer à l'assistance et à la direction spirituelle et même politique des populations du Norique, il est continuellement tiraillé entre les exigences des peuples et des princes qui se confient à lui, et son goût pour la solitude, qui ne se satisfait que de courtes retraites à un mille environ de son monastère de *Fauianae*[41]. Il est d'ailleurs aussitôt ramené aux dures réalités du monde par la réputation de ses vertus, qui attirent visiteurs et demandeurs de conseils. Pour compenser cette vocation manquée, il enseignera à ses moines comment on renonce au monde pour suivre l'exemple des saints Pères, sans retour, sans regarder en arrière[42]. C'est l'exemple qu'il aura donné durant toute sa vie au service des populations du Norique terrorisées et malmenées par les grandes invasions.

Un de ses disciples, saint Antoine de Lérins, a suivi un chemin différent, qui le conduit du cénobitisme à l'anachorétisme, puis de nouveau vers la vie communautaire. D'abord moine à *Fauianae*, il se met après la mort de Séverin au service de son oncle Constans, évêque de Lorch (dans le Wurtemberg), et se distingue par son humilité et la rigueur de son ascèse. Après la mort de Constans, il quitte le Norique désolé par les barbares païens pour s'établir en Valteline, au bord du lac de Côme. Un prêtre nommé Marius, voyant ses vertus, veut le placer à la tête d'un groupe d'ecclésiastiques. Mais lui, fuyant cet honneur comme une coupe empoisonnée, va s'installer à l'autre bout du lac, à quelque distance du tombeau du martyr Félix, dans un lieu totalement inaccessible, où il ne trouve que deux vieillards, ermites comme lui. Il y vivra quelque temps, recevant des visions célestes et des révélations prophétiques. Mais de nouveau, la renommée de ses vertus ascétiques se répand dans le monde, et il se résout à finir ses jours dans la communauté des moines de Lérins[43].

Saint Amé aussi, après son apprentissage de trente années dans

40. EUGIPPE, *Vie de saint Séverin, op. cit.*, p. 54 (lettre d'Eugippe à Paschase), et pp. 206-207 (Mémoire, IX, 4).
41. *Ibid.*, pp. 188-189 (Mémoire, IV, 7).
42. *Ibid.*, pp. 206-207 (Mémoire, IX, 4).
43. MAGNUS FELIX ENNODIUS, *De Vita beati Antonii*, Fr. VOGEL éd., dans *MGH, Auct. ant.* t. VII, Berlin, 1885, pp. 185-190 ; cf. *Bibliotheca Sanctorum*, t. II, Rome, 1962, col. 150-151 (avec bibliographie).

la communauté des moines d'Agaune, se retire sur son rocher pour se consacrer à la prière. Il n'y est pas vraiment seul. L'abbé lui députe un frère, Berinus, qui doit lui apporter de la nourriture et de la boisson. Mais il le renvoie et se réjouit même de ce que le diable a renversé sa cruche et volé son pain par l'intermédiaire d'un corbeau, l'orientant ainsi vers une ascèse et un jeûne plus rigoureux. Au bout de trois ans, il est tiré de sa retraite par un disciple de saint Colomban, Eustase, abbé de Luxeuil, qui revient de Rome et est séduit par ses vertus. Lui rappelant le passage de l'Évangile disant qu'une lampe ne doit pas être mise sous le boisseau, mais éclairer tous ceux qui sont dans la maison[44], il le persuade de l'accompagner dans les Vosges. C'est le début d'une carrière féconde de prédicateur et de guide spirituel. Mais après avoir participé à la fondation de Remiremont, où il a introduit la *laus perennis* sur le modèle de ce qu'il a vu à Saint-Maurice, et accepté le rôle de conducteur spirituel, il conserve cependant son goût pour la vie solitaire. Il se retire sous le creux d'un rocher, où on lui tend un peu de nourriture au bout d'une ficelle. Il n'en sort que le dimanche pour prêcher et lire les Écritures aux frères et sœurs de Remiremont.

La compagnie des ermites

Dans les Vosges et à proximité du lac de Constance, Colomban a donné l'exemple de ces longues retraites, passées dans le jeûne et la prière, loin de la troupe des moines. Il y cherche l'inspiration : ainsi, en se retirant au désert avec Autierne et un jeune adolescent, sur une hauteur dominant la Moselle, avec un seul pain pour douze jours, il veut savoir si c'est bien la volonté de Dieu qu'Autierne aille en Irlande, loin de son pays[45]. Une autre fois, il passe cinquante jours *in eadem solitudine (...) non tamen eo in loco*, en compagnie d'un seul frère, Gall, qu'il envoie pêcher dans le Breuchin[46]. Passons sur les promenades solitaires où Colomban rencontre ours et loups, qui obéissent à ses ordres, mais remarquons que le saint est rarement seul : aux alentours de Bregenz, où il jeûne sévèrement sous un rocher, en plein désert, il a un « assistant » *(minister)*, Chagnoaldus, futur évêque de Laon. C'est Chagnoaldus qui, sur l'ordre de Colomban et pendant que celui-ci prie, se charge de donner des ordres à un ours qui mange les fruits de la forêt et de limiter sa portion pour qu'il reste quelque chose à manger aux deux solitaires[47].

Gall non plus n'est pas absolument seul. Au moment où il s'enfonce dans les bois pour s'installer au bord de la Steinach, il est

44. *Vita Amati confessoris*, éd. cit., p. 217, citant Matth., V, 15.
45. JONAS DE BOBBIO, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius lib.* I, 11 (éd. cit., pp. 76-77 ; cf. trad. française, pp. 120-121).
46. *Ibid.* (trad. française, pp. 121-128).
47. *Ibid., lib.* I, 27 (B. KRUSCH éd., p. 105 ; trad. française, pp. 161-162).

accompagné par un diacre nommé Hiltiboldus, qui lui rend divers services. Mais ce diacre lui propose à un moment donné de retourner à Arbon. Une intéressante discussion s'engage alors entre les deux hommes[48] : Gall, désirant rester seul pour se consacrer à la prière, demande à Hiltiboldus de partir le premier et lui promet de le rejoindre après trois jours. Mais le diacre hésite à laisser Gall absolument seul ; comme il n'a manifestement pas la foi qui transporte les montagnes, il craint qu'on ne l'accuse d'avoir abandonné Gall à tous les dangers de la forêt sauvage. Sur ce point, la version de Walahfrid Strabon est plus explicite : Hiltiboldus craint qu'on ne l'accuse d'avoir tué Gall pour le dépouiller. Mais Gall insiste, et l'« athlète de Dieu » demeure trois jours dans un jeûne complet, pour consacrer ce lieu, déjà destiné au service spirituel, à la privation et à l'ascèse *(ut videlicet locum, quem spiritali militiae providebat, parsimoniae consecraret initiis)*. Ici apparaît la fonction sanctificatrice du jeûne et de la prière ; mais aussi la différence entre le saint, qui reste sans crainte seul au milieu des bêtes sauvages, et son compagnon, qui est sans doute un brave homme mais qui s'en tient aux règles de conduite du monde : on lui a dit qu'il devait accompagner Gall et il ne veut pas qu'on l'accuse d'avoir manqué à ses devoirs ou même d'avoir assassiné celui qu'il devait protéger.

Hiltiboldus, comme d'ailleurs Chagnoaldus auprès de Colomban, a encore une autre fonction, celle de témoin. Si les saints restaient seuls dans le désert, à se faire obéir des ours et des loups, ils ne s'en vanteraient certainement pas : l'humilité est la première condition pour qu'un anachorète puisse suivre sa vocation[49]. Mais bien que les saints leur interdisent de raconter les prodiges auxquels ils ont assisté, les témoins violent cette défense et proclament dans le monde, évidemment à des fins d'édification, les vertus héroïques de leur maître.

Presque dans chaque vie d'ermite ou de reclus, la compagnie d'un serviteur ou d'une servante paraît aller de soi. Sainte Wiborada, qui fut d'abord, durant quatre ans, ermite à Saint-Gall, près de l'église St-Georges, puis se fit murer dans un reclusoir communiquant avec l'église St-Mangen, dans le faubourg de Saint-Gall, avant d'être martyrisée par les Hongrois en 926[50], en avait deux, qui l'accompagnaient partout avant qu'elle se fît enfermer.

Mais même ainsi, la recluse avait besoin d'une servante. Comme on ne peut pas toujours compter sur les apports bénévoles, il faut s'assurer que quelques personnes extérieures apportent régulièrement de la nourriture. Sans s'imposer l'entretien d'un nombreux personnel, incompatible avec le dépouillement et la liberté d'esprit propres

48. WETTI, *Vita Galli*, § 14 (éd. cit., p. 264 ; WALAHFRID STRABO, *De vita Sancti Galli*. § 14 (éd. cit., pp. 294-295).
49. JEAN CASSIEN, *Conférences*, II, 10-11 (éd. cit., t. I, pp. 120-124).
50. *Vitae Sanctae Wiboradae. Die ältesten Lebensbeschreibungen der Heiligen Wiborada*, W. BERSCHIN éd. et trad., St-Gall, 1983, *passim* (*Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte*, hrsg. v. Historischen Verein St-Gallen, LI).

à un solitaire, la recluse doit, selon Aelred de Rievaulx (1110-1167) un Cistercien auteur d'une sorte de règle pour les recluses, avoir une servante âgée, qui ne soit ni bavarde, ni querelleuse, ni vagabonde, ni encline aux racontars. Cette femme doit garder la porte de la cellule, recevoir la nourriture, filtrer les visites. Elle se fera aider, le cas échéant, d'une fille plus forte pour les gros travaux[51]. La présence d'un domestique ou d'un serviteur est d'autre part indispensable, pour des raisons évidentes, à tous les ermites de haute naissance : sans aucune aide pratique, en effet, comment aller seul au désert et maîtriser les problèmes matériels, si on n'a pas appris à le faire dans une position subalterne ? Et si l'on est dominé par les soucis matériels, de la nourriture, etc., comment se consacrer à la prière et à la contemplation ?

Wiborada n'a pas seulement des servantes, elle a aussi une disciple, Rachilde, désignée comme sa « fille spirituelle »[52]. Celle-ci n'est pas, si l'on ose dire, au même niveau de sainteté que les servantes. Les servantes peuvent et doivent aller et venir, elles sont dans le monde et leur vocation est d'y rester pour protéger le repos et le recueillement des recluses, tandis que la disciple est appelée aux mêmes vœux de stabilité et d'humilité que la recluse elle-même, voire au martyre. Il y a entre la recluse et sa novice d'une part, et les servantes d'autre part, la même différence de vocation qu'entre Marie, qui s'assied aux pieds du Seigneur pour l'écouter, et Marthe qui vaque aux soins du ménage[53]. C'est d'ailleurs le modèle de Marie qu'invoque Wiborada lorsqu'elle demande à l'évêque de Constance de la murer dans son reclusoir[54].

On voit par ces quelques exemples alpins que les déserts ne sont guère vides et le sont toujours moins, et que les ermites ne sont pas réellement seuls.

Dangers de la solitude

La solitude absolue n'est pas sans dangers ni sans tentations. Indépendamment des dangers matériels et physiques, dont les textes hagiographiques font fréquemment état pour mettre en valeur l'héroïcité des vertus érémitiques, les risques spirituels sont immenses et plus d'un auteur les dénonce.

L'orgueil, l'hérésie, l'instabilité ou le vagabondage, la paresse, le découragement, l'ivrognerie, sont autant de démons qui guettent l'anachorète dans son désert, sans guide spirituel, sans autre consolation que la prière et le travail. Jean Cassien les énumère et les développe

51. AELRED DE RIEVAULX, *La vie de recluse. La prière pastorale*, texte latin, introduction, traduction et notes par Ch. DUMONT, Paris, 1961, pp. 50-53.
52. *Vitae Sanctae Wiboradae*, éd. cit., pp. 80-82, 90, 178-180.
53. Luc, X, 38-42 ; cf. Jean, IX, 1-40, XII, 1-3.
54. *Vitae Sanctae Wiboradae*, éd. cit., p. 160.

dans ses *Conférences*. La liaison essentielle qui existe entre ces vices et la vie solitaire est affirmée dans la Conférence de l'abbé Serenus, où l'on rappelle que les démons furent autrefois beaucoup plus violents, « lorsque le désert n'était encore habité que par de rares solitaires. Leur violence, ajoute-t-il, était alors si sauvage qu'à peine un petit nombre, d'une vertu bien affermie et d'un âge avancé, pouvait supporter le séjour dans la solitude »[55]. Serenus indique quels sont les remèdes, lorsqu'il explique que dans les temps anciens, où les démons étaient si violents, les cénobites se relayaient la nuit pour veiller et les tenir à distance.

Ces démons sont aussi actifs aux époques suivantes. Saint Gall les entend alors qu'il pêche en solitaire dans le lac de Constance[56]. On voit, par son récit imagé, qu'ils ont pu croître et embellir en toute liberté dans ces lieux abandonnés. Gall les chasse en invoquant le Seigneur et en faisant le signe de la croix, et la communauté des frères, sous la direction de saint Colomban, se joint à ses prières d'action de grâce. Une fois de plus, donc, c'est la communauté qui soutient l'individu dans sa lutte contre les démons.

Quant aux animaux qui tiennent compagnie aux ermites, lions dans les déserts d'Afrique et du Proche-Orient, ours et loups dans les forêts alpines, leur rôle est assez ambigu. Ce sont des bêtes féroces, qui, de l'extérieur, peuvent paraître menaçantes. Mais, comme on le voit dans les Vies de Jérôme, des Pères du Désert, de saint Colomban et de ses disciples, les saints les apprivoisent assez facilement et obtiennent d'elles certains services : ainsi de l'ours qui va chercher du bois pour saint Gall, et qui figure sur toutes les représentations du personnage, ainsi que sur les armoiries de l'abbaye et de la ville de Saint-Gall, et sur celles du canton d'Appenzell, ancien sujet de l'abbaye.

Mais les histoires d'animaux ont peut-être un autre sens, spirituel, évoqué non sans finesse dans les *Méditations* de Guigues II le Chartreux[57]. La première de ces méditations est consacrée à la solitude : celle du prophète envoyé au désert pour apprendre l'écoute de la Parole dans le silence et l'humilité[58], et celle du Christ, seul parmi les hommes, mais avec le Père qui l'a envoyé[59]. Or même s'il est seul et silencieux au sens physique du terme, l'homme qui ne sait pas faire silence en lui n'est pas seul spirituellement : « Voici, écrit le Chartreux, qu'il n'y a aucun homme avec moi, et que pourtant je

55. JEAN CASSIEN, *Conférences*, VII, 23 (éd. cit., t. I, pp. 265-266).

56. *Vita Galli auctore WETTINO*, § 7 (éd. cit., p. 261) ; *Vita Galli auctore WALAHFRIDO lib.* I, § 7 (éd. cit. p. 290).

57. GUIGUES II LE CHARTREUX, *Lettres sur la vie contemplative (l'échelle des moines). Douze méditations*, E. COLLEDGE et J. WALSH éd., Paris, 1980 (nouveau tirage), pp. 126-131.

58. Guigues II le Chartreux commente ici divers passages, dont Ps., CXVIII, 71 ; Lam., III, 27-28 ; Is., LXVI, 2 ; Ps., LXXXIV, 9.

59. Jean, VIII, 16.

ne suis pas seul. Je suis pour moi-même une foule. J'ai avec moi mes bêtes sauvages que j'ai nourries dans mon sein, depuis mon enfance (...) et même dans la solitude [ou dans le désert] elles ne veulent pas s'éloigner de moi ». Et de les comparer aux plaies d'Égypte, grenouilles et mouches. On est là dans une réalité psychique que chacun a pu expérimenter, à côté de laquelle les ours, les loups et même les dragons ou les démons, auxquels on a donné un nom pour mieux les maîtriser, paraissent bien ingénus.

Les solitaires rencontrent encore d'autres difficultés dans leur recherche du silence, avec Dieu pour seule compagnie. Lorsqu'ils sont gratifiés de révélations, ou lorsqu'une longue vie de prière et d'ascèse leur a procuré la paix et la sérénité, donc aussi une certaine autorité morale, ils attirent de nombreuses visites. Ainsi, on est frappé, en lisant les différentes versions de la vie de sainte Wiborada, par la vie sociale active qu'elle mène, même en étant recluse. Pauvres et estropiés viennent se faire nourrir, guérir, conseiller, consoler. Lorsqu'il n'y a pas de visites, Wiborada reçoit des apparitions : servantes, moines ou ermites défunts, qui prodiguent des avertissements dont elle-même s'empresse de faire bénéficier ceux à qui ils sont adressés par son canal. Lorsque c'est le diable qui se montre, il est aussitôt reconnu.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les auteurs soient de plus en plus méfiants à l'égard des vocations de vie solitaire. Aelred de Rievaulx, dans sa *Vie de recluse*[60], est hanté par le bavardage qui se développe et s'épanouit aux alentours des reclusoirs, près des *fenestellae* donnant sur l'extérieur. La plupart de ses conseils visent à préserver la recluse de trop de visites.

Un moine du couvent de Petershausen, dans le faubourg de Constance, qui écrit à peu près à la même époque qu'Aelred de Rievaulx, c'est-à-dire dans le troisième quart du XIIe siècle[61], a fait, dans cet ordre d'idées, des observations assez négatives. Le moine de Petershausen est un bénédictin. Son abbaye, fondée par l'évêque de Constance à la fin du Xe siècle, a pris ses premiers modèles à Einsiedeln[62]. À l'instar de la règle de saint Benoît, il fait débuter sa chronique par une série de définitions de termes relatifs à la vie monastique ou régulière, notamment des différents types de réguliers, moines, chanoines, solitaires, reclus, pèlerins, etc. Des solitaires, il dit qu'ils prennent en principe exemple sur saint Jean-Baptiste et sur la retraite et le jeûne du Christ durant quarante jours après son baptême, mais il observe que les solitaires de son temps ne vivent guère dans la retraite, car ils reçoivent la visite de foules entières, avec lesquelles ils passent leur temps en bavardage. Il se demande donc, non sans une certaine logi-

60. Éd. cit., pp. 50-62.
61. *Die Chronik des Klosters Petershausen*, O. FEGER éd., Sigmaringen, 1978.
62. A. BORST, *Mönche am Bodensee 610-1525*, Sigmaringen, 1978, pp. 136 et suiv.

que, comment on peut se dire solitaire lorsqu'on n'est pas seul[63]. En quoi il s'écarte de la définition de Grimlaïc, qui faisait de *solitarius* l'équivalent du grec *monachos*, sans se prononcer, à ce stade, sur la question du cénobitisme ou de l'anachorétisme[64].

Le moine de Petershausen est encore plus sévère à l'égard des reclus. En théorie, les reclus ont pour modèles les nombreux saints qui se sont fait emprisonner pour l'amour du Christ et qui ont souvent été visités dans leur prison par le Seigneur lui-même ou par ses anges. Ils s'enterrent comme le Christ pour ressusciter avec lui. Mais en pratique, au XIIe siècle, la vie des reclus est bien différente. Et le moine de Petershausen de dénoncer, chez les reclus qu'il a pu observer, les prophéties fallacieuses, les foules que l'on attire à soi, le bavardage continuel, l'incapacité à demeurer seul et en silence[65]. C'est qu'il a eu sous les yeux de fâcheux exemples. Si les ermites qu'il a connus, deux illettrés et un prêtre, ont mené une vie « bonne », en revanche, il signale le moine Walcounus et deux *barbati fratres* (convers), Meriboto et Hartmannus, qui se sont fait enfermer dans un reclusoir : ces hommes, écrit-il, « étaient d'un caractère si désagréable qu'ils ne pouvaient demeurer que difficilement en communauté »[66].

Voilà une accusation lancée contre les ermites qui se répand de plus en plus, mais qui a toujours existé. Ce que l'on reproche aux anachorètes, ou plus exactement aux faux anachorètes, c'est de quitter la société des autres hommes non pas pour chercher Dieu, mais par égoïsme, par orgueil, par incapacité à supporter les autres et à développer la charité nécessaire. On leur prête un esprit d'indépendance qui conduit tout droit à l'hérésie. Dès la mise sur pied de l'Inquisition, les vocations anachorétiques sont suspectées d'hérésie. Un amalgame est fait entre les ermites, les béguines et les lollards, qui amène à taxer tout ce monde d'hérésie[67].

Nous n'en donnerons ici qu'un exemple, tiré de nos matériaux du domaine alpin. L'ermite Hans Frankenfurter, dont nous avons déjà parlé, avait un frère, Johannes von Gelnhausen, qui avait été prieur de l'abbaye cistercienne de Stams au Tyrol, avait participé activement au Concile de Bâle puis avait été nommé, entre août 1433 et juillet 1434, abbé de Maulbronn. Il avait renoncé à cette charge en 1439[68]

63. *Die Chronik des Klosters Petershausen*, éd. cit., § 20, p. 34.
64. Ci-dessus, p. 30, note 34.
65. *Die Chronik des Klosters Petershausen*, éd. cit., § 21, pp. 34-35.
66. *Ibid.*, §§ 36-37, p. 230.
67. En attendant la liste complète et l'histoire des béguinages de Suisse promise pour la section IX de l'*Helvetia sacra*, voir Br. DEGLER-SPENGLER, *Die Beginen in Basel*, Bâle, 1970, et J.-Cl. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle*, Paris/La Haye/New York, 1978 (Civilisations et sociétés, 56).
68. Nikolaus GRASS, « Abgescheiden Leben. *Via antiqua* und *devotio moderna* in Auseinandersetzung um eine Waldklause im Hochgebirge Tirols. Zugleich ein Beitrag zum Begarden- und Beginentum in den Ostalpen », dans *Cusanus Gedächtnisschrift*, *op. cit.*, pp. 356-357.

et vivait donc dans la retraite au moment où Hans Frankenfurter décida de quitter le monde pour vivre en ermite à St. Magdalena im Halltal. En bon bénédictin, Johannes von Gelnhausen nourrissait les plus vives inquiétudes quant aux projets érémitiques de son frère. Il demanda donc à un expert, Johannes Wenck, professeur de théologie à l'université de Heidelberg, de donner son avis sur une telle vocation. Il estimait que son frère était encore trop attaché au monde pour se vouer ainsi à la vie solitaire et, surtout, il craignait que les intentions de son frère ne fussent inspirées par quelque mouvement hérétique (lollards ou béguines) ou condamné comme tel[69].

Ce souci nous vaut une intéressante lettre du professeur Wenck, du 27 mars 1442. Celui-ci a demandé à Hans Frankenfurter lui-même d'expliciter ses intentions et ses raisons. La lettre de l'ermite n'est pas conservée, mais le théologien énumère ses divers arguments pour y répondre. Il en ressort que Hans Frankenfurter ne voulait pas entrer dans un ordre approuvé mais devenir ermite *(Waltbruder)*, parce qu'il se sentait attiré par Dieu vers ce genre de vie. Pour imiter le Christ, il voulait se défaire de tout désir personnel et de toutes choses terrestres, s'en libérer et mourir à soi-même chaque jour. Comme cet idéal était irréalisable dans la foule des hommes et dans le monde, il priait ses amis de ne pas le retenir, mais de prier pour que Dieu lui donne la grâce de réaliser son intention et de le recommander à l'intercession des saints. Que les théologiens et les érudits fussent opposés à un tel projet et le couvrissent d'opprobre ne pouvait que le renforcer dans son propos puisqu'il visait à l'humilité. Il disait vouloir rentrer en lui-même, s'humilier, pour progresser en direction de Dieu.

À toutes ces propositions, où l'on reconnaît le vocabulaire de la mystique rhénane, notamment de Maître Eckhart, Wenck répondit sur un ton vif, avec les arguments habituels : cette recherche individuelle de la solitude, cette croyance à une vocation intérieure, ce mépris de l'opinion des docteurs, n'étaient que de l'orgueil. Vouloir s'approcher de Dieu ainsi, tout seul, sans intermédiaire, c'était tenter Dieu. Wenck n'aimait pas le béguinage et il le disait sans détour.

On ne sait si cette lettre contribua à infléchir la vocation de Hans Frankenfurter. Mais quelques années plus tard il fit, avec son confrère Henri, un stage à l'abbaye bénédictine de Tegernsee. Voulait-il accomplir cette sorte d'apprentissage du « combat singulier contre les démons » selon l'enseignement de Jean Cassien et de saint Benoît ? Ce n'est pas impossible. En 1452, il vivait à nouveau en ermite, et se faisait donner par le cardinal Nicolas de Cuse une règle de vie, où l'évêque de Brixen lui recommandait de se référer à saint Benoît pour tout ce qui n'était pas précisé dans ce document, au demeurant assez bref.

Notre voyage à travers les Alpes et les siècles a fait voir que le « choix de la solitude » chez les ermites est très relatif. Flou et varia-

69. *Ibid.*, pp. 340-342.

ble dans ses définitions, discuté, voire contesté par les meilleurs directeurs monastiques et par les théologiens, contrarié par les vicissitudes de la vie, par les visiteurs, infléchi par une vocation supérieure, l'anachorétisme apparaît comme une solution temporaire à certains problèmes spirituels, dans une oscillation perpétuelle entre la vie solitaire et la vie en communauté.

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 41-53

Stéphane DI DOMENICO

ENTRE LE DÉSIR DE LA MONTAGNE ET LES APPELS DU VILLAGE : FRANCO D'ASSERGI, ERMITE DU GRAN SASSO (XIIIe SIÈCLE)

« Le petit opuscule de quinze pages rédigé en caractères anciens mais relativement compréhensibles, avec des initiales enluminées et qui contient la vie, la mort et les miracles de saint Franco ne raconte rien qui puisse être considéré comme une affabulation[1]. »

Voici le jugement que portait à la fin du XVIIIe siècle Nicola Tomei, alors curé d'Assergi, sur le plus ancien manuscrit narrant la vie de saint Franco et conservé à l'église paroissiale du village. On a perdu la trace de ce document après l'année 1791. Dans son œuvre de glorification de saint Franco, N. Tomei data du XIIIe siècle la rédaction du document. Il en existe aujourd'hui cinq copies dont une réalisée par N. Tomei lui-même[2]. Cette copie rédigée vraisemblablement d'après l'original est celle qui semble la plus digne de foi ; nous en présentons ici la traduction précédée de quelques observations.

Des pâturages de Roio aux cavernes d'Assergi

Franco naît sous le Pontificat d'Adrien IV (1154-1159) dans le village de Roio, situé à quatre kilomètres de l'actuelle L'Aquila. Sa vie sera une succession de fuites et de fractures. Il quitte sa famille pour être instruit dans la connaissance des Écritures ; il quitte ensuite le village pour garder les moutons, puis il abandonne le troupeau familial pour se réfugier au monastère de San Giovanni di Collimento. Après ce grand départ, Franco paraît « établi » puisqu'il demeure près

1. N. TOMEI, *Dissertazione sopra gli atti e il culto di S. Franco d'Assergi*, Naples, 1791, p. 97 : « Il picciolo codice membranaceo di carte scritte numero 15 con carattere antico bastantemente intelligibile, con lettere iniziali miniate, che contiene la vita, morte e miracoli di San Franco, non raconta cosa alcuna da potersi sospettar favolosa. »
2. *Ibid.*, pp. 54-57.

de vingt années à San Giovanni dans l'observance la plus stricte de la règle bénédictine. Mais quand le monastère à l'unanimité l'élit abbé, à nouveau il refuse. Enfin, fracture suprême : Franco décide de quitter la communauté des frères et s'éloigne vers les pentes du Gran Sasso. Pour réaliser son idéal de solitude il se met en parfaite contradiction avec le vœu de stabilité prononcé quelques années plus tôt. En effet, il va contre les lois et la tradition de l'Église : l'érémitisme n'est pas pour lui une phase initiatique préparant à l'épanouissement dans l'idéal monastique ; c'est la voie la plus parfaite vers le salut. Franco décide de tout quitter, fût-ce de manière clandestine, pour rejoindre le lieu de son nouveau choix de vie. Et c'est ainsi qu'une nuit, il sort du monastère, chargé du strict minimum : ses vêtements, son bréviaire, neuf pains, une poignée de sel, une bouteille et un récipient en terre cuite[3].

Dès lors, Franco va se trouver dans une situation nouvelle où l'instabilité sera la règle. Et celui qui avait fait vœu de stabilité en endossant l'habit bénédictin se livre à un exil perpétuel. Il s'établit d'abord dans une caverne, ancienne demeure d'un ermite, que lui a indiquée un ours. L'ermite se fond peu à peu dans la nature qu'il a choisie pour mener à bien sa vocation. Il se nourrit de ses fruits, boit de son eau, et agit sur elle quand elle le menace dans sa manifestation animale la plus féroce, les loups[4]. Mais plus il se cache, et plus sa réputation grandit : sa vie est une fuite perpétuelle, toujours plus loin des hommes, toujours plus haut. Mais la montagne, comme la forêt, n'est pas totalement fermée au monde ; et constamment Franco rencontre ceux qu'il a fuis : que ceux-ci soient attirés par sa réputation de sainteté ou qu'ils vaquent plus simplement à leurs occupations quotidiennes[5]. L'espace naturel devient dès lors lieu de rencontre : l'ermite, qui a fait le choix de fuir les hommes pour plonger dans le « désert », tend à faire communiquer le monde sauvage et le monde civilisé.

Franco décide enfin de s'installer dans une caverne située audessus du village d'Assergi. L'église paroissiale est desservie par les frères du monastère bénédictin d'Assergi auquel elle est rattachée. Les échanges avec ce village se font nombreux : Franco s'y rend les jours de fête, et des religieux lui rendent parfois visite, pour profiter de ses bons conseils. Dès lors, le destin de Franco et celui d'Assergi sont définitivement liés. Dans la nuit du quatre au cinq juin d'une année comprise entre 1220 et 1230, Franco remet son âme dans les mains du Créateur. Et aussitôt, tout le village est réveillé par une série de signes : le coq chante à une heure indue, les cloches se mettent à sonner toutes seules, et une étrange lueur s'échappe de la caverne de

3. *Qui suis usitatis vestibus, breviario, novem in tasculo panibus, cum pogillo salis, flasculo, & parapside, dormientibus fratribus, caute sumptis, egrediens monasterium, nemoris per devia subintravit.*

4. Cf. traduction *infra* et analyse des peintures.

5. Ainsi Franco rencontre-t-il aussi bien des pèlerins qu'un bûcheron.

l'ermite. La population tout entière, clergé régulier compris, se presse alors auprès du saint homme, qui est ramené au monastère d'Assergi pour y être enseveli. Celui qui toute sa vie avait cherché à fuir les hommes se retrouve, dès son décès, réintégré à la société qu'il avait quittée.

Le pouvoir d'un saint homme sur la nature sauvage

La notion de solitude propre à toute vie érémitique se trouve constamment remise en cause quand on tient compte des nombreux contacts de saint Franco avec la société ; en particulier ceux qu'il a entretenus avec les habitants de cet espace préurbain que constitue le *castrum* d'Assergi[6]. Déjà de son vivant, Franco apparaissait comme un intermédiaire entre ce monde et le monde sauvage et hostile de la chaîne du Gran Sasso. Les gens qu'il croisait étaient aussi bien des bûcherons, des pèlerins, que des enfants perdus. L'ermite apparaissait comme un éclaireur du monde civilisé au sein de la forêt ou de la montagne la plus sauvage. Un médiateur entre deux mondes, pas seulement un témoin de leur affrontement : Franco utilisait sa position privilégiée pour agir sur le monde qu'il avait quitté comme sur celui qu'il avait embrassé. Médiateur entre monde civilisé et monde sauvage donc, mais surtout intercesseur entre le Créateur et sa Création.

Si l'on lit les miracles réalisés par l'intercession de saint Franco, de son vivant, on remarque la prédominance des miracles d'action sur la nature. Sur sept miracles recensés, un seul rapporte une guérison. Tous les autres font état de protection contre les dangers de la montagne, qu'ils soient liés aux animaux ou aux éléments déchaînés. Une avalanche, un éboulement, la chute d'un arbre, ou le fléau des loups dans le village sont autant d'événements où l'on voit agir saint Franco. Dans le récit des miracles qui suivirent immédiatement la mort, cette persistance de l'action sur la nature demeure : la sécheresse, un enfant perdu en forêt, un moine attaqué par une horde de voleurs (comparés à des loups), un cierge abandonné qui ne provoque pas d'incendie. La *Vita* rapporte une dernière série de miracles dits *Moderna Miracula* que nous n'avons pas traduits ici. On y voit le saint agir essentiellement comme un thaumaturge. Les guérisons l'emportent désormais sur tous les autres types de miracles (20 sur 28), même si persistent encore des miracles de protection et d'action sur la nature ; mais aux voleurs et aux éléments déchaînés s'ajoutent des miracles d'action sur la nature domestiquée : un nourrisson est préservé d'une chute provoquée par un porc, des chevaux récalcitrants sont domptés, la production d'huile est augmentée.

6. Ce *castrum* fait partie des villages qui contribueront à la fondation de la ville de L'Aquila en 1254.

Cette série des miracles les plus récents se rapproche donc des recueils classiques par la prédominance des miracles de guérison et par l'image d'un saint plus proche et plus conforme aux modèles. L'homme Franco était un trait d'union entre Assergi et l'espace sauvage ; le saint Franco devient l'intercesseur entre les hommes souffrants et le Dieu guérisseur. D'« eremita del Gran Sasso », Franco devient le saint (patron) d'Assergi.

Le culte du saint patron d'Assergi

Après avoir pris possession du corps de l'ermite, le village d'Assergi s'appropria son culte et le voulut pour patron. Celui qui était né Franco di Roio devenait pour la postérité saint Franco d'Assergi. L'Église ne reconnut jamais la sainteté de Franco, et il fallut attendre la fin du XVIIIe siècle pour arriver à une reconnaissance officielle du culte. Le clergé local et la population furent et demeurent les garants de ce culte. L'église paroissiale Santa Maria in Silice que les moines bénédictins avaient quittée dans la seconde moitié du XIIIe siècle fut de plus en plus appelée église San Franco. Statues et peintures fleurirent sur ses murs, tandis que la crypte recevait l'urne contenant les reliques de l'ermite[7]. L'autel dédié à saint Franco dans l'église témoigne du culte qui lui était voué et de la perception qu'avaient de l'espace naturel ceux qui l'ont érigé. Cet autel maintes fois remanié et restauré (la dernière restauration date de 1901) est orné d'un cycle de six peintures qui évoquent la vie et les miracles du saint ermite (Fig. 1). Elles datent de la première moitié du XVIe siècle et elles sont particulièrement intéressantes par la manière dont le peintre a représenté les espaces de vie et d'action de saint Franco. L'opposition entre l'espace civilisé et l'espace sauvage est très nette. Prenons comme exemples deux de ces scènes :

La quatrième scène du cycle d'abord (Fig. 2). On y voit représentés trois épisodes de la vie de saint Franco. D'abord le moment où l'ermite se trouva face à face avec sept loups féroces et les renvoya d'un signe de croix. Le second épisode évoqué est celui du miracle du bûcheron : Franco apparaît en prière à genoux, alors que l'imprudent bûcheron s'échappe devant l'arbre qui allait s'abattre sur lui, représenté coupé mais toujours droit. Dernier épisode : Franco fait sourdre l'eau au sommet du Mont Vasto. Cette peinture est particulièrement intéressante pour l'organisation des différents lieux. Dans le miracle des loups, on voit juxtaposés l'ermite, les loups, la forêt, les chasseurs et le village. L'espace est structuré sur l'opposi-

7. D. Gianfrancesco, *Assergi e S. Franco, eremita del Gran Sasso*, Rome, 1980, pp. 151-199 : l'auteur fait une description détaillée des richesses artistiques et architecturales de l'église Santa Maria d'Assergi, et dresse un bilan des travaux et restaurations effectués depuis le XIIIe siècle.

tion sauvage-civilisé : en effet, le village à droite s'oppose à la montagne où vit l'ermite. Entre ces deux mondes existe une zone incertaine : une zone d'échange fréquentée aussi bien par les hommes que par les animaux, et constamment traversée par notre ermite.

La cinquième scène du cycle (Fig. 3) évoque elle aussi trois épisodes. Le premier, bien que cité dans le cartouche, est difficilement visible : il s'agit de la cohabitation de saint Franco avec une famille d'ours. Sur la droite, trois pèlerins sont protégés d'une avalanche. Enfin, un enfant perdu est retrouvé ; là, saint Franco est représenté à deux reprises : d'abord dans un milieu sauvage, tenant dans ses bras l'enfant qu'il a arraché aux griffes d'un loup que l'on voit fuir au premier plan ; ensuite aux abords du village d'Assergi, alors qu'il remet l'enfant à ses parents.

Saint Franco apparaît donc à travers ces représentations populaires, comme une présence familière dans les environs du village d'Assergi. La conception que le peintre avait de l'espace transparaît dans la manière dont il organisa les scènes et les lieux représentés. L'opposition entre le village, lieu de civilisation, et la nature sauvage (forêt et montagne) demeure. Mais on perçoit aussi la relativité des frontières entre ces mondes : car elles sont l'objet de perpétuelles modifications et les deux mondes s'interpénètrent constamment. Dans cet espace indéfini a vécu saint Franco[8].

Sources

Acta Sanctorum, Juin I, Venise, 1695, pp. 553-554 : « De S. Franco eremita ».

Filippo FERRARIO, *Catalogus sanctorum Italiae*, Milan, 1613.

Nardo de NARDIS, *Vita e miracoli di S. Franco*, L'Aquila, 1640.

Tommaso Maria SALVATORI, *In Festo Sancti Franci*, Rome, 1795 (contenu dans le volume de la Bibliothèque Nationale de Paris : « *Canonisations 329* », livrets 2722-2723).

Nicola TOMEI, *Dissertazione sopra gli atti e il culto di S. Franco d'Assergi*, Naples, 1791.

Vita Beati Franchi, f° 87-97 et 695-698 du manuscrit 93 de la Biblioteca Alessandrina de Rome, datant du XVII[e] siècle, œuvre du Père Constantino CAETANI (1560-1650).

8. Cet article reprend en partie les conclusions de mon mémoire de maîtrise : S. DI DOMENICO, *Sainteté et érémitisme en Italie centrale à la fin du Moyen Âge : San Franco d'Assergi et San Placido di Roio, ermites des Abruzzes* (sous la direction de Mme Odile Redon), à l'Université Paris VIII, 1993.



Fig. 1 — Autel de S. Franco, église Santa Maria in Silice, Assergi (AQ).

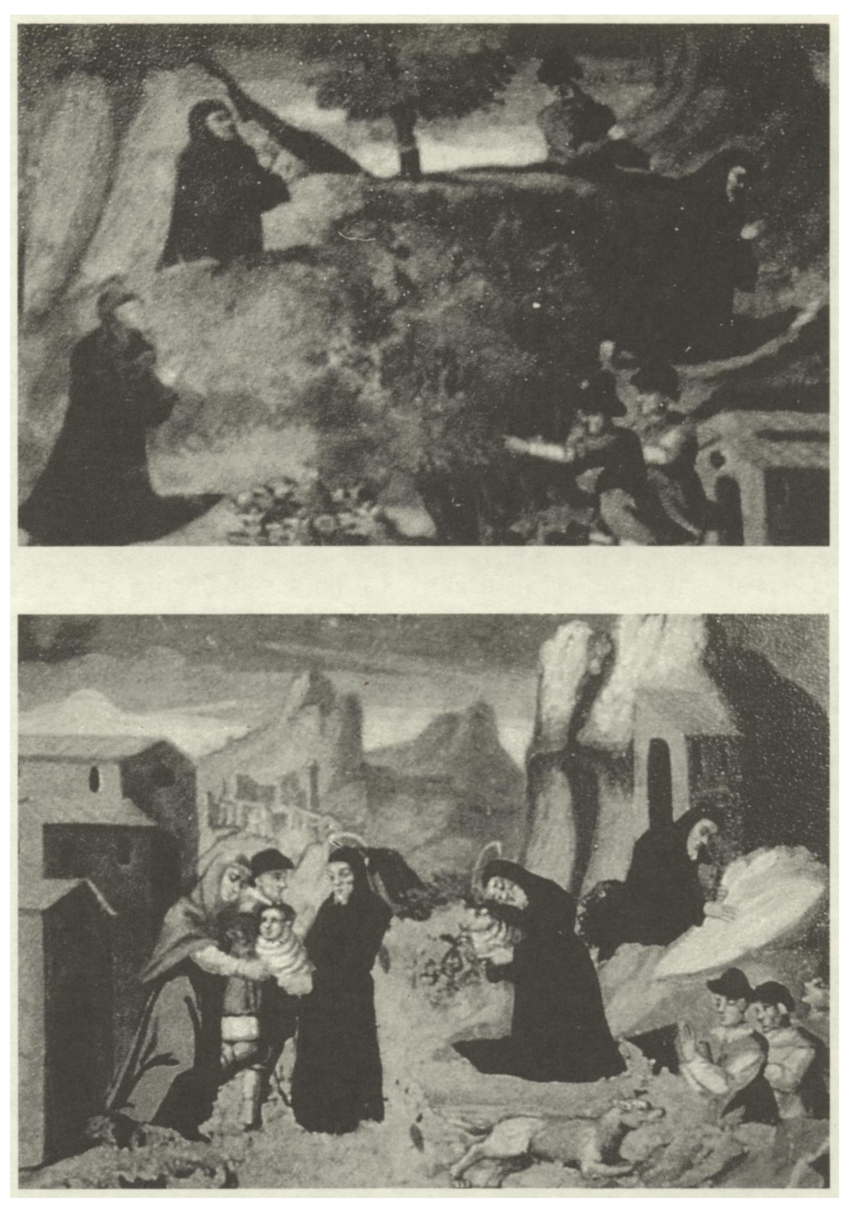


Fig. 2 et 3 — Peintures sur le mur de l'autel de San Franco, détails :
Miracles des sept loups, du bûcheron imprudent, de la source.
Miracles de l'enfant arraché au loup, de l'avalanche et des ours.

Vie de saint Franco d'Assergi*

Ainsi commence la vie du Bienheureux Franco

En ces temps où Frédéric, roi de Sicile de la lignée des Normands reçut la couronne impériale, sous le Pontificat d'Hadrien, son fils Guillaume couronné roi de Sicile, une fois vaincus les Grecs d'Apulie, s'empara de Brindisi et soumit l'Apulie et la Calabre d'un bras puissant. Alors que dominaient les nobles et grands barons sur les provinces d'Amiternum et de Forconia, dans un « castello » appelé Roio naquit un enfant du nom de Franco dont les parents jouissaient d'une abondante fortune. Il fut dès l'enfance rempli d'un esprit de bonté qui en faisait un enfant humble et aimable. Il fut confié par son père au prêtre Palmerio afin d'être instruit dans la connaissance des lettres. Il dépassait tous les condisciples de son âge dans ce domaine et était considéré comme plus louable encore dans sa discipline de vie. Un jour, profitant de l'absence de ses parents, son frère aîné, outrepassant ses droits, le contraignit à la garde du troupeau familial. Mais lui, mû par une aspiration sacrée, après avoir livré le troupeau à lui-même, s'enfuit au monastère San Giovanni di Collimento. Là, il fut reçu avec une affectueuse piété par l'abbé Luculano, pour lequel ses parents avaient un respect particulier, et il fut aussitôt destiné à l'étude des lettres. Il en arriva à ce verset du prophète : « Heureux ceux qui habitent ta demeure, Seigneur, ils te loueront dans les siècles des siècles », puis à celui-ci : « J'ai choisi de vivre en humble dans la maison de mon Dieu, plutôt que d'habiter sous les tentes des pécheurs ». Il prit aussitôt l'habit monastique, s'attachant scrupuleusement à observer la Règle et, une fois sa profession faite, il se distingua par l'éclat de son humilité et de sa discipline de vie.

Ses parents tentèrent à plusieurs reprises de le faire revenir, par les caresses et les larmes, mais il n'en faisait aucun cas et s'adonnait avec d'autant plus de dévotion à la religion. Mais comme il recevait d'eux sans relâche de nombreux biens, il les distribuait consciencieusement aux frères qu'il voyait dans le besoin et à d'autres, selon ce verset : « Il dispersa (ses biens) et les donna aux pauvres ». Ce que voyant, le susdit abbé lui demanda pourquoi il accablait ainsi ses parents, et Franco dit : « Puisque je suis leur fils, une bonne partie de leurs richesses me sont dues ».

Seconde lecture

Quand l'abbé, dix ans après l'entrée du jeune garçon, arriva pieusement au terme de sa vie, tous les frères s'accordèrent pour élire

* Texte en latin : *Vita Beati Franci* transcrite par Nicola Tomei dans sa *Dissertazione, op. cit.*, pp. 54-63 (la partie intitulée *Ejusdem moderna miracula* de la transcription n'a pas été traduite ici ; en effet la majorité des miracles « récents » de saint Franco sont de type thaumaturgique, donc plus conformes aux modèles connus pour cette période). La numération incomplète des *lectiones* correspond à la transcription de N. Tomei.

Franco comme nouvel abbé ; il refusa alors totalement l'abbatiat, ainsi que toutes les prélatures auxquelles on voulut le nommer par la suite. Et pendant vingt années il rendit grâce à Dieu dans l'observance de la Règle. Et il écoutait avec la plus grande dévotion l'hymne dédiée à Jean-Baptiste, qui depuis sa plus tendre enfance avait fui l'agitation des villes et avait recherché les grottes du désert, pour éviter au moins de souiller sa vie par des paroles légères.

Il lut aussi avec attention les Vies des Saints Pères et fut enflammé par l'Esprit Saint. Après avoir obtenu avec beaucoup de difficultés l'autorisation de partir, et avoir donné à chacun des frères en larmes le baiser de paix, il se leva au milieu de la nuit. Et muni de ses habits ordinaires, d'un bréviaire, de neuf pains, d'une poignée de sel, d'une gourde et d'un plat, le tout pris en cachette alors que ses frères dormaient, quittant le monastère, il s'aventura sur les chemins détournés de la forêt. Alors qu'il cherchait le lieu propice à son installation, la bienveillance divine envoya à sa rencontre un ours : il découvrit au plus profond d'un bois une caverne, qu'avait jusqu'alors habitée un saint ermite, cernée par des ronces acérées, ainsi qu'une souche de chêne creuse remplie d'une eau très claire. Et là, pieusement, il s'acquitta de la louange divine et vécut longtemps, ne se nourrissant que des neuf pains qu'il avait apportés ainsi que d'herbes et de glands. Le Seigneur, dispensateur de grâces, répondit aux mérites du bienheureux par de nombreux miracles. L'ours dont nous avons déjà parlé, alors qu'il cherchait de la nourriture loin de la grotte, découvrit une pierre creuse au pied d'un mont où des abeilles avaient fabriqué du miel qui y coulait en abondance. L'ours s'en restaura légèrement, y trempa sa gueule et revint auprès du serviteur de Dieu, lui indiquant ainsi sa découverte. L'homme de Dieu se hâta à la suite de l'ours vers le lieu qu'il lui avait indiqué ; il prit un peu de ce miel sans souffrir le moins du monde de la piqûre des abeilles et, de retour dans sa cellule, il vécut durant un an de quelques fruits aigres sans aucun autre aliment. L'ours, quant à lui, fréquentait très souvent l'endroit. Mais le serviteur du Christ, refusant toutes douceurs du goût, fuyant soigneusement l'endroit, ne s'y rendit plus.

Troisième lecture

Peu de temps après, alors que le serviteur de Dieu était recherché avec toujours plus d'insistance par les fidèles des régions avoisinantes, un grand rocher, du plus profond du bois, s'était détaché brutalement de la paroi de la montagne, s'écrasant au fond de la vallée, et il avait enfermé vivants dans une cavité de la montagne cinq de ces fidèles. Ne voyant aucune possibilité d'aide humaine, les autres pèlerins prièrent longuement et implorèrent le secours de Dieu et de l'homme de Dieu par de pieuses prières et, se plaçant sous ce rocher étonnamment grand, ils le soulevèrent comme s'il avait été très léger. Et ceux qui, enfermés, avaient frôlé la mort, s'en sortirent indemnes.

Ils se pressèrent vers la cellule de l'ermite et humblement ils rendirent grâce à Dieu et à l'homme de Dieu. Le serviteur de Dieu pour sa part se déclarait indigne de tout cela, et il les exhorta à attribuer cette grâce, et toutes celles accordées aux fidèles, au miséricordieux dispensateur de tout bien, et à reconnaître en lui celui qui préserve de tout trouble ceux qui placent en lui leur espérance.

Quatrième lecture

La renommée de sainteté de cet homme digne de louange et d'admiration croissait chaque jour, et on accourait vers lui de toutes parts : mais comme il détestait profondément cela, il consacrait tous ses efforts à fuir la présence des hommes. Il erra ainsi longtemps sur les voies escarpées des forêts et les sommets des montagnes, ignoré des hommes et apaisant sa faim grâce aux herbes et aux fruits de la forêt. C'est ainsi qu'un jour, sept loups mis en fuite par des chasseurs apparurent, fondant droit sur lui, la gueule ouverte et prêts à mordre ; il fléchit les genoux, leva les mains vers Dieu, fit un signe de croix, et les loups, fermant leurs gueules, baissant la tête, se retirèrent aussitôt pour s'en aller au loin.

Cinquième lecture

Un jour qu'il parcourait comme à son habitude les montagnes boisées qui surplombent la cité de Mopolino, il rencontra un homme des *Cafasse* du nom de Guglielmo, qui, alors qu'il était en train de couper un arbre énorme et très haut, n'avait pas prévu la chute de celui-ci sur lui. L'ermite se tournant vers Dieu dit alors : « Ô corps végétal dénué de raison, par la puissance de celui qui te fit croître, le Créateur, tâche de ne point fléchir et de ne point porter atteinte à cet être doué de raison fait à l'image de Dieu. » Et l'arbre qui déjà s'était détaché de la souche resta fléchi et immobile dans les airs jusqu'à ce que le bûcheron pût se mettre à l'abri de tout danger.

Sixième lecture

Peu de temps après, dans les montagnes imposantes qui dominent le Guasto, il choisit un lieu retiré et paisible où cependant l'eau manquait. Mais par la force de sa vertu, l'homme de Dieu frappa la pierre et des torrents se mirent à couler et, par ses prières, il fit jaillir une source d'eau très claire. Grâce aux ablutions qu'on y fit alors et bien plus tard, nombreux furent ceux qui furent libérés des maladies les plus diverses. Là, pendant cinq années, sous un surplomb couvert d'herbes et de frondaisons, il établit sa demeure et vécut saintement.

Alors, comme de nombreuses personnes lui rendaient visite contre sa propre volonté, ayant reçu un conseil divin, il se hâta vers les monts Sabins au-dessus du village d'Assergi, guidé par une ourse et

ses trois oursons : dans une grotte sous la roche, il construisit une étroite cellule, et il y vécut longtemps avec l'ourse et ses petits devenus adultes comme avec des animaux familiers, menant une vie rude et humble. Là, le Seigneur le distingua par de nombreux miracles. En effet, tandis qu'il se dirigeait vers le *castrum* d'Assergi, durant la période des moissons, pour y recevoir le sacrement dominical, à savoir le corps et le sang (du Christ) des mains du prêtre, il tomba sur un loup enragé qui transportait un enfant, enveloppé dans ses langes, qu'il avait arraché à son berceau. Le loup, après avoir entendu la voix plaintive du serviteur de Dieu, déposa l'enfant sain et sauf et s'enfuit. Le serviteur du Seigneur, courant rapidement vers l'enfant, le prit dans ses bras et le rendit à ses parents qui le cherchaient en pleurs en rendant grâce à Dieu : il supplia le Dieu vivant pour que plus jamais dans cette région des animaux de cette espèce ne puissent nuire aux hommes. Le Seigneur exauça la demande de son serviteur, et cette région demeura alors à l'abri et protégée des morsures des loups, et elle l'est encore grâce aux mérites du serviteur de Dieu, qui, pour sa part, se rendait toujours lors des principales fêtes en l'église de Dieu pour y recevoir le sacrement dominical. Cinq prêtres pieux et des moines lui rendaient visite pour recevoir quelqu'encouragement, avec des aumônes.

S'appuyant sur la renommée d'admirable sainteté de Franco, qui s'était répandue dans la province des Abruzzes, de nombreux habitants de la région, descendant par les sentiers le mont abrupt qui porte le nom de Portella, lui rendaient souvent visite, remplis de piété. Et, alors qu'un certain nombre d'entre eux se hâtaient, lors de la fête des apôtres Philippe et Jacques, vers l'homme du Seigneur, passant par un fossé profond creusé au pied dudit mont, ils virent une masse énorme de neige, que vulgairement on appelle *gravara*, qui glissait et menaçait de les renverser et de les écraser ; parmi eux, un prêtre du nom de Deodato, poussé par la peur dit : « Ô Franco, très saint serviteur de Dieu, viens à notre secours, nous qui risquons la mort en ce chemin. » Ils courbèrent la tête vers le sol en tremblant ; aussitôt, la masse, qui dévalait depuis le sommet, passa au-dessus d'eux comme un oiseau sans arrêter sa course. Car Celui qui est proche de ceux qui l'invoquent, n'abandonne pas ceux qui espèrent en Lui, et grâce aux mérites du serviteur de Dieu, Il les préserva d'un aussi terrible malheur. Et se dirigeant aussitôt vers le serviteur de Dieu, ils le trouvèrent qui venait à leur rencontre, sachant déjà ce qui leur était arrivé. Ils dirent : « Dieu de miséricorde, et de toute consolation, le Seigneur nous a réconfortés dans les tourments qui nous écrasaient ; c'est pourquoi nous nous réjouissons avec toi, son serviteur, d'une joie spirituelle. » Et le serviteur de Dieu, se réjouissant à son tour dans le Seigneur, les accueillit avec des paroles salutaires. Ils s'en allèrent quelque temps après, divulguant de tels miracles. Nombreux sont ceux qui, opprimés par diverses maladies, comme des témoignages dignes de foi l'ont démontré et le prouvent, recouvrirent en ces temps la santé.

En effet, un jour de fête, devant une assemblée nombreuse, Franco rendit à Santorio del Guasto, qui, depuis quinze ans, ne pouvait plus marcher, la capacité complète et parfaite de se déplacer.

Après avoir passé quinze années en sa demeure, et après avoir, à la manière des ermites, reçu les sacrements spirituels, les mains unies en croix, durant la nuit, il termina sa vie dans le Seigneur. À l'occasion de cette mort bienheureuse, par l'admirable puissance de Dieu, les cloches du monastère Santa Maria in Silice, en avance sur l'heure habituelle, sans que quiconque les ait sonnées, se firent entendre aussitôt ; et le chant du coq se fit entendre également. Tous les moines et le peuple, réveillés ensemble et mêlés les uns aux autres, virent en direction de la cellule une lumière brillant comme une escarboucle : ils comprirent aussitôt l'heureux trépas du serviteur de Dieu. Et parce qu'une lumière avait surgi dans les ténèbres pour les hommes au cœur droit, le clergé et le peuple, animés de prières et de pieux soupirs, accoururent au plus vite à la cellule. Son corps, qui dégageait une odeur suave comme celle du baume et de la cannelle, fut transporté solennellement au monastère avec hymnes et cantiques par ceux qui en avaient la force. Le lieu où se trouve ce corps brille par les nombreux miracles qui s'y opèrent, et par les nombreux bienfaits qu'obtiennent ceux qui supplient pieusement.

Au temps où, dans cette région, les moissons produisent des épis chargés de fruits, les rayons du soleil inondaient tout de leur chaleur, à tel point que les nombreux épis, avant même d'avoir produit leur fruit, semblaient brûler, et annonçaient une disette à venir. À cause de cela, des prêtres pieux, et des gens du peuple, surtout les plus âgés, se hâtèrent vers le tombeau du bienheureux Franco, à grands renforts de prières et de suppliques pieuses et pressantes. Dès leur retour, ils virent aussitôt des nuages chargés de pluie dans le ciel. Et de là, une pluie providentielle sortit, qui arrosa les moissons devenues abondantes, et riches en nombreux fruits, et ils se réjouirent en priant et en rendant grâce à Dieu et à saint Franco.

Un homme d'Assergi nommé Tommaso di Giacomo au lever du soleil conduisait ses bœufs et son troupeau aux pâturages de la forêt ; or son jeune fils avait peu après pris le même chemin à l'insu de sa mère, mais il s'était écarté du chemin de son père. S'étant engagé à travers l'épaisse forêt touffue d'arbres, ayant erré toute la journée de-ci de-là, fatigué par les pleurs et l'épuisement, après le coucher du soleil, vaincu par le sommeil, il s'endormit. Mais le père, de retour le soir, demanda à la mère des nouvelles de l'enfant ; et la mère de même. Ne l'ayant pas retrouvé, après avoir appelé la famille et les voisins, tous coururent vers la forêt avec cris et flambeaux, et malgré de longues recherches, ils ne purent retrouver l'enfant. Et pensant qu'il avait été dévoré par des ours ou des bêtes sauvages, s'en retournant dans les gémissements et la tristesse, ils se rendirent rapidement auprès du corps du serviteur du Seigneur, en larmes, en implorant sa protection miséricordieuse pour l'enfant. Et le matin venu,

ils découvrirent l'enfant perdu dans la forêt, indemne. Alors qu'on lui demandait avec qui il avait passé la nuit précédente, il répondit en disant : « Un certain moine m'a donné hier soir du pain et du fromage, il a passé la nuit avec moi, et après le lever du soleil, il m'a conduit en ce lieu et m'a dit : "Voici ton père et ta mère qui viennent à ta rencontre, ne crains rien" ; et il s'en est allé. »

Un moine nommé Salvato se rendant à Rome pour visiter les demeures des bienheureux Apôtres, des Évangélistes, des Martyrs, des Confesseurs et des Vierges, acquit auprès de serviteurs de Dieu des reliques, grâce à son ingéniosité et avec l'aide de Dieu, pour les donner au monastère Santa Maria in Silice, auquel il avait été voué depuis l'enfance et que pieusement il portait en grande estime ; alors que, sur le chemin du retour, il les transportait, il fut encerclé par des voleurs, de sorte qu'il ne pouvait espérer aucun secours ni aide de quiconque. Mais, après qu'il eut tracé sur eux le signe de croix, et que, suppliant, il eut invoqué le nom du bienheureux Franco, aussitôt les voleurs s'éloignèrent après lui avoir demandé pardon. Aussi le moine exulta ardemment en le Seigneur, et enrichit le monastère en apportant ces reliques qu'il scella, accompagnées d'une lettre, dans le tombeau qui contenait le précieux corps de l'homme de Dieu.

Neuvième lecture

Au temps des semailles, un homme de Barisciano nommé Domenico travaillait à son champ avec son bœuf ; la neuvième heure s'étant écoulée, comme il avait terminé son labeur, il s'endormit fatigué à l'ombre d'un arbre. Se sentant durant son sommeil menacé par un cauchemar qui avait pris l'aspect d'un homme tout à fait difforme, il se réveilla hébété et terrorisé. Et lorsqu'il voulut se lever, il s'aperçut que son côté droit avait complètement perdu la capacité de se mouvoir. Ramené chez lui, il supporta ce handicap pendant cinq années, sans trouver de soulagement dans aucun remède. Aussi, comme était venu le jour de commémorer le trépas de l'homme de Dieu, il fut porté à son tombeau, à grand renfort de prières et de dévotions, et, par la grâce du bienheureux, il se leva au milieu de ceux qui priaient, totalement guéri. Et c'est sur ses propres jambes qu'il accomplit le chemin du retour. Aussi longtemps qu'il vécut, chaque année, il se rendit à pied auprès du corps bienheureux pour l'honorer.

Dixième lecture

Le sacristain de cette même église oublia un cierge allumé sur l'autel de la confession, près de la cellule où repose le corps du serviteur du Seigneur, à l'heure des complies. Se réveillant au point du jour, se souvenant du cierge stupidement laissé allumé, terrifié à l'idée que les parements de l'autel fussent totalement brûlés, il se rendit en hâte auprès de l'autel. Il découvrit le cierge allumé qui n'avait provoqué aucun dégât, et ne s'était en aucune manière consumé.

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 55-78

Mathieu ARNOUX

UN VÉNITIEN AU MONT-SAINT-MICHEL : ANASTASE, MOINE, ERMITE ET CONFESSEUR († VERS 1085)

Anastase n'a guère suscité la curiosité des historiens. Malgré l'estime et l'amitié que lui portèrent Anselme du Bec ou Hugues de Semur, il est resté dans leur ombre, et on ne cite sa *Vita*, le plus souvent, que pour déplorer son imprécision au sujet des amis d'Anastase. Bienheureux obscur, sa réputation posthume de thaumaturge ne dépassa pas les limites de Saint-Martin d'Oydes, et les huguenots y mirent fin en dispersant ses reliques. C'est dans le presbytère de cette paroisse proche de Toulouse que l'évêque de Rieux découvrit dans les dernières années du XVII[e] siècle un manuscrit de la *Vita Anastasi* dont il procura une copie à Mabillon[1]. Ce récit sans apprêt écrit par le clerc Gautier à l'intention de Pierre, sous-diacre de l'église d'Oydes, et de son frère Bernard date des premières années du XII[e] siècle[2]. L'absence de repères chronologiques précis a découragé les érudits,

1. *Bibliotheca hagiographica latina (BHL)* n. 405-406, éd. MABILLON, *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*, VI/II, p. 487 ; rééd. par les Bollandistes, *Acta Sanctorum*, Oct. VII, 1136-1139, et MIGNE, *Patrologie Latine*, t. 149, col. 423-434 ; la notice de l'*Histoire littéraire de la France* (t. 8, pp. 162-167) reprend les informations rassemblées par Mabillon, tandis que celles du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* (t. 2, col. 1469) et de l'encyclopédie *Catholicisme* (t. 1, p. 514) n'ajoutent aucune précision au dossier très argumenté constitué par les Bollandistes dans leur commentaire à la *Vita* (t. cit. pp. 1125-1136). On peut aussi se passer du résumé très éloigné de la *Vita* proposé par P. GOLINELLI : « *Negotiosus in causa ecclesiae*. Santi e Santità nello scontro tra impero e papato da Gregorio VII a Urbano II », dans *Les Fonctions des saints dans le monde occidental*, Rome, 1991 (Collection de l'ÉFR, t. 149), pp. 259-284, aux pages 276-277.

2. Les Bollandistes en situent la rédaction entre la mort d'Hugues de Semur, en 1109, et sa béatification, en 1120 : *op. cit.*, p. 1125 ; on est tenté, à l'appui de cette datation, de rapprocher les destinataires de la *Vita, Petrus Deuotensis ecclesie subdiaconus et Bernardus frater eius*, des témoins d'une donation faite à la fin du XI[e] siècle dans la paroisse de Saint-Martin d'Oydes, *Petrus de Doidas et Guillelmus frater eius et Benardus, Cartulaire de l'abbaye de Lézat*, éd. P. OURLIAC et A.-M. MAGNOU (*collection de documents inédits, série in-8°*, t. 18, 2 vol., 1984-1987), t. 1, p. 15, n° 14

qui se sont peu intéressés au texte. C'est pourtant un document fiable dont l'auteur semble avoir connu Anastase, et l'on n'y repère aucune contradiction ou inexactitude grave. D'autres sources le confirment d'ailleurs en bien des points, donnant à la personnalité de l'ermite un relief qui dépasse la simple description géographique de son parcours.

Un ascète et son chemin : les lieux et les temps

L'errance racontée par le clerc Gautier frappe d'abord par son ampleur : le parcours de son héros embrasse toute l'Europe, et il convient dans un premier temps d'en prendre la mesure. Anastase naquit à Venise de parents illustres, qui le firent instruire dans les lettres grecques et latines. Convaincu dès son jeune âge de la vanité des choses de ce monde, il s'appliqua à la prière, se força au jeûne et se mit en quête d'un lieu adapté aux exigences d'une vie ascétique. Parvenu au Mont-Saint-Michel, il s'y fit moine. Peu après, instruit de l'élection simoniaque de son abbé, il se retira sur un îlot voisin, où il vécut quelque temps en ermite.

Hugues, abbé de Cluny, ayant entendu parler de lui, voulut le rencontrer lors de l'un de ses voyages et le ramena avec lui dans son abbaye. Anastase y vécut, admiré de ses frères pour l'austérité de son existence ; chaque année, il se retirait de la communauté pour vivre en solitaire le temps du Carême. À la demande du pape Grégoire, Hugues l'envoya en Espagne pour convertir les Sarrasins par la parole et par l'exemple : il leur proposa, pour les convaincre, de cheminer dans un brasier, mais les infidèles se dérobèrent au défi, et Anastase, déçu, reprit le chemin de Cluny.

Sept années après son retour, l'abbé Hugues le prit avec lui lors d'un voyage dans la région de Toulouse, pour y organiser un nouveau monastère. Profitant de la proximité des Pyrénées, Anastase se retira avec l'assentiment de son abbé sur la montagne *Abriscola*, proche de Pamiers, pour y célébrer le Carême dans la solitude. Il y vécut trois ans, édifiant le peuple par sa vie et ses paroles. Rappelé par une lettre de l'abbé Hugues, il se mit en route vers son abbaye. Après une halte dans l'église de *Fredelas*, où il procéda à la translation du corps de saint Antonin, il parvint jusqu'à l'église de Saint-Martin d'Oydes. C'est là qu'il mourut, entouré de la vénération de tous, et son corps ne tarda pas à y opérer des guérisons miraculeuses.

Les repères chronologiques sont peu nombreux dans le récit du

(donation, vers 1091) et n° 13 (récapitulation des donations reçues, reproduisant en partie le n° 14, vers 1100). Bien que l'abbaye de Lézat ait acquis à cette occasion une moitié de l'église Saint-Martin, il ne paraît pas qu'elle soit intervenue dans le culte rendu au bienheureux ermite, qui apparaît dans le texte exclusivement local ; rien n'indique en particulier que Gautier, auteur de la *Vita*, soit moine, et la provenance du manuscrit ne plaide pas non plus pour une composition en milieu monastique.

clerc Gautier, qui ne connut sans doute l'ermite que dans les dernières années de sa vie. En les confrontant à d'autres sources, il est pourtant possible de dater approximativement les principales étapes de son cheminement. Son arrivée au Mont-Saint-Michel ne peut être datée de manière certaine. Son départ vers l'ermitage de Tombelaine est sûrement à mettre en rapport avec l'élection de l'abbé Renouf, en 1057-1058, qui mit en crise la communauté montoise. On est tenté de fixer le début de son séjour à une date beaucoup plus ancienne, si c'est bien lui qui figure parmi les témoins de la charte de fondation de l'abbaye de Bernay, en 1025[3]. Quelle que soit la date retenue, l'arrivée d'Anastase est de toutes façons liée à la présence au Mont d'abbés italiens, Guillaume de Volpiano, abbé de *facto* entre 1024 et 1031 ou Suppo, présent dans l'abbaye de 1033 à 1048[4]. Son séjour sur l'îlot voisin de Tombelaine ne dut pas se prolonger au-delà de 1066, lorsque son compagnon de solitude Robert devint abbé de Saint-Vigor-de-Bayeux. Plus sûre est la date de son voyage en Espagne, à la demande de Grégoire VII, pape à partir de 1073. Le séjour en Aquitaine, sept ans après son retour, ne peut donc être antérieur à 1080, et sa mort à Saint-Martin d'Oydes, trois ans plus tard, à 1083. Malgré la part d'hypothèse de cette chronologie, elle nous conduit à situer la parcours d'Anastase dans l'Europe de la réforme grégorienne, dont il connut l'un des protagonistes, Hugues de Semur, et à laquelle il participa, d'après d'autres sources relatives à son séjour en Normandie.

Les amis de Tombelaine

Quelques documents normands recoupent en effet les informations fournies par la *Vita* et complètent de manière suggestive les traits du portrait de l'ermite. Les historiens du Mont-Saint-Michel ont depuis longtemps noté le caractère contestable de l'élection en 1057 ou 1058 de Renouf, élu au siège non encore vacant de son prédécesseur Suppo, abbé de Fruttuaria, qui avait dû abandonner son abbaye en 1048 à la suite d'une cabale montée par certains de ses moines[5]. L'accusation de simonie portée par Anastase ne nous a pas été transmise par les sources normandes, mais elle n'a rien qui puisse surprendre. Cet épisode trouble entraîna un schisme de la communauté, dont certains

3. M. Fauroux, *Recueil des actes des ducs de Normandie* (*Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. 36), Caen, 1961, n° 35, p. 131 ; cf. à la fin de l'article l'analyse de cette source. Cette hypothèse de datation est incompatible avec la proposition faite par P. Golinelli (art. cité *supra* note 1, à la p. 276) de fixer aux environs de 1020 la naissance de l'ermite ; mais cette proposition n'est étayée d'aucun argument.

4. Sur la mainmise des clercs italiens au Mont, cf. J. Laporte, « L'abbaye aux Xe et XIe siècles », dans *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, t. 1, pp. 53-80, aux pp. 75-78.

5. *Ibid.*, p. 79-80.

moines se retirèrent en signe de protestation sur l'îlot voisin de Tombelaine. La présence d'Anastase parmi eux ne fait aucun doute, au témoignage d'une lettre d'Anselme du Bec à son ami le moine Robert, où il lui fait part de son désir de rencontrer Anastase, dont il a entendu vanter les éminentes qualités :

> « Aussi je t'en supplie : me recommandant à lui-même en mon absence, fais moi connaître de ton ami Anastase, dont tu partages la désirable société. De la sorte, tu jouiras avec moi de son amitié, et vous vous partagerez le service que je te dois ; ainsi, de ce jour et tant que nous vivrons, avec toi et grâce à toi, je pourrai pour ma part vénérer en cet ami un autre Robert, tandis que lui-même trouvera aussi Anselme à son service. Indigne comme je suis, je n'ose te demander ce que j'ai pourtant l'audace de désirer, d'en user à l'égard d'Anastase comme un autre Robert, et que lui-même agisse avec moi comme il le fait avec Robert. En effet, son parfum suave, qui a déjà enchanté tant d'habitants de ce pays, enchante mon âme au point de me donner le désir ardent d'être connu et aimé de lui comme je l'ai connu et aimé dès que j'ai entendu parler de lui[6]. »

Le destinataire de cette déclaration passionnée d'amitié nous est bien connu. Il s'agit de Robert de Tombelaine, l'un des théologiens les plus originaux de l'église normande[7]. Moine au Mont-Saint-Michel, il prit par la suite le nom de l'îlot où il s'était retiré en compagnie d'Anastase et où il poursuivait son œuvre de théologien et son enseignement. Lui-même nous a témoigné de sa révérence à l'égard de son compagnon, lui attribuant un rôle important dans lą composition de son ouvrage fondamental, le *Commentaire du Cantique des Cantiques*[8].

6. Éd. F. SCHMITT, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, t. 3, Édimbourg, 1946, p. 102-103, n° 3 : *quod ut efficacius efficias, precor, obsecro ut illi sancto uiro Anastasio, cuius desiderabili societate frueris, me commendando, quantum absentem potes, notum facias. Ut et illum amicum tuum mecum communices et me seruum tuum cum illo participes. Quatenus ex hac die, dum uiuimus, per te et tecum et ego illum uenerer amicum alterum Robertum et ille possideat seruum eumdem Anselmum. Quia enim non sum dignus, non audeo petere — quod tamen uelle presumo —, ut ego, uelut alter Robertus, utar Anastasio, et ipse me fruatur quasi altero Roberto. Cuius bonus odor iam per multos huius patriae suauiter diffusus quanto delectabilius animae meae fragrat tanto ipsa ad eius amicitiam et notitiam flagrat. Quas iam ex quo uitam eius audiui, habeo et amplector quantum possum.*

7. L'identification du destinataire de la lettre, *Robertus monachus*, à Robert de Tombelaine, est fournie par une glose marginale du ms. London, Lambeth Palace 224, qui précise *Roberto de Tumba Helenę qui scripsit expositionem super Cantica Canticorum* ; elle est de surcroît cohérente avec l'ensemble des informations de la lettre. La qualification de moine qui lui est donné par Anselme conduit à donner à la lettre une date antérieure à 1066, année où Robert devint abbé de Saint-Vigor-de-Bayeux. Sur le séjour de Robert au Mont-Saint-Michel et à Tombelaine, cf. Paul QUIVY et Joseph THIRON, « Robert de Tombelaine et son commentaire sur le Cantique des Cantiques », dans *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, t. 2, pp. 347-356.

8. *PL*, t. 150, col. 1363 (lettre dédicatoire à l'abbé Anfroy de Saint-Wandrille, l'un des disciples de Robert) : *...rogauit me dominus Anastasius, dilectissimus frater et dominus meus...*

Anastase théologien. La lettre *De corpore et sanguine Domini*

Des qualités qui firent l'admiration de ces deux grands penseurs, ne subsiste qu'un court témoignage, une lettre sur le problème de l'Eucharistie, éditée en 1648 par Luc d'Achery sous le titre *De ueritate corporis et sanguinis Christi Domini*[9]. L'auteur de ce bref exposé de doctrine, moine *(frater)*, s'adresse à l'un de ses disciples *(olim karissimo filio)*, devenu abbé *(nunc, Deo propitio, uenerabili patri)*. L'attribution de cette œuvre à Anastase, généralement acceptée par les historiens contemporains[10], fut contestée au XVII[e] siècle, et mise en doute au siècle dernier par les Bollandistes[11]. Aussi convient-il de reprendre l'ensemble du problème sur de nouveaux frais, en confrontant ce que nous savons d'Anastase avec les informations données par le texte lui-même et par sa tradition manuscrite.

La première édition fut faite par D'Achery, dans une annexe de son édition des œuvres de Lanfranc. Le manuscrit qu'il utilisa, provenant de l'abbaye Saint-Serge et Saint-Bacchus d'Angers, semble aujourd'hui perdu. Sa présentation du texte montre qu'il ignorait l'existence et la biographie de l'ermite de Tombelaine[12]. Sur la foi du manuscrit, il fit de l'auteur un moine de l'abbaye Saint-Serge et proposa de reconnaître dans son destinataire un abbé du monastère Saint-Aubin d'Angers, Girard. En 1665, un autre érudit, Du Boulay, republia la lettre dans son histoire de l'Université de Paris, à partir, semble-t-il, du même manuscrit[13]. Quelques variantes mineures, souvent mauvaises, par rapport au texte établi par D'Achery suggèrent qu'il s'était reporté au manuscrit pour en recopier le texte[14] : dans l'ensemble cependant, son interprétation globale du texte et son attribution du texte à un certain Anastase, non autrement connu, concordent avec les hypothèses de son prédécesseur. On peut tenir pour probable que le texte transcrit par les deux éditeurs portait en toutes

9. *PL*, t. 149, col. 433-434.

10. Cf. en dernier lieu M. GIBSON, *Lanfranc of Bec*, Oxford, 1978 ; la polémique sur l'authenticité est évoquée (p. 28) par J. de MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger : La controverse eucharistique au XI[e] siècle* (*Spicil. sacr. Lovan.*, 37), Louvain, 1971, qui ne fait aucun usage du texte ; cf. aussi L. OTT, *Untersuchungen zur Theologischen Briefliteratur der Frühscholastik* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. 34), Münster, 1937, p. 11.

11. Cf. sur ce point les remarques, souvent hypercritiques, faites par les Bollandistes (*op. cit.*, pp. 1129-1130).

12. *Beati Lanfranchi Cantuariensis archiepiscopi... opera omnia*, Paris, 1648, « Notae et Obseruationes ad vitam B. Lanfranchi Archiepiscopi », pp. 21-23, note *p* (réédit. J.-P. MIGNE, *PL*, t. 150, col. 63) : *Elegantissimum et lectu dignissimum antiquitatis monumentum* De veritate corporis et sanguinis Christi Domini in venerabili sacramento, *epistolam dico Anastasii cuiusdam monachi (si conjecturae liceat indulgere) coenobii SS. Sergii et Bacchi Andegavensis, qua fidem suam confitetur, juverit evulgare.*

13. C. E. DU BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris, 1665, pp. 462-463, *ex ms. coenobii Sergiani.*

14. Cf. en particulier la leçon *tantaque illa intelligencie luce* contre *cautaque intelligencie lance* de D'Achery.

lettres le nom *Anastasius* : rien en effet ne justifiait, plusieurs décennies avant la publication de la vie de l'ermite, qu'on attribuât arbitrairement un nom aussi peu répandu à un personnage qui n'eût été désigné que par son initiale. La lecture de dom D'Achery et de Du Boulay constitue donc pour nous une *lectio difficilior* précieuse, les autres manuscrits de l'œuvre ne désignant l'auteur que par la lettre *A*.

Trois autres manuscrits de la lettre circulaient en effet au XVIIe siècle, dont un est parvenu jusqu'à nous. Le premier, provenant de l'abbaye de Saint-Ghislain, dans le Hainaut, fut utilisé par dom Gerberon qui plaça la lettre parmi les épîtres inédites d'Anselme de Canterbury[15]. Le texte ne portait en effet que les initiales *A* et *G* pour désigner l'auteur et le destinataire, que Gerberon proposa d'identifier à Anselme et à l'abbé de Westminster Gilbert Crépin. Un autre manuscrit du XIIe siècle provenant de la collection de Roger de Gaignières, proche du précédent, est aujourd'hui l'ultime témoin médiéval du texte[16]. Une note marginale ajoutée au XVIIe ou au XVIIIe siècle y fait référence à l'édition Gerberon[17].

L'attribution à Anselme a, par la suite, été repoussée par la critique anselmienne[18]. Si son adresse *G. olim karissimo filio ...nunc, Deo propitio, uenerabili patri* n'est pas sans rapport avec celle de la lettre 106 adressée par Anselme à Gilbert, lors de son élection à Westminster : *olim diuina dispositione filio... nunc Dei gratia coabbati Gisleberto, frater Anselmus*, elle ne présente en aucun cas la chaleur de sentiments qui s'exprime dans les quelques lettres conservées d'Anselme à Gilbert. Le contenu même et les références patristiques de la lettre, étroitement dépendantes de Paschase Radbert, sont de toutes façons

15. *Sancti Anselmi... Opera omnia*, éd G. GERBERON, Paris, 1675, *Lettres*, livre IV, n. CV, p. 452, *ex ms. Chisleniani*. Cf. *PL*, t. 159, col. 254-255. Il s'agit du ms. MMM de la bibliothèque de l'abbaye, décrit avec précision dans le catalogue dressé par le sous-prieur Augustin Durot dans la seconde moitié du XVIIIe siècle : cf. « Katalog der Handschriften der Abtei von Saint-Ghislain im Hennegau », dans *Serapeum* (*Intelligenz-Blatt*, n° 5, 15 mars 1850), 1850, vol. 11, p. 36. Ce manuscrit semble disparu, d'après les recherches d'A. PONCELET, *Annales de l'abbaye de Saint-Ghislain* (*Annales du Cercle archéologique de Mons*, t. XXVI), Mons, 1897, pp. 387-388.

16. Paris, BN ms. lat. 2707, pp. 119-123. Proche du ms. de Saint-Ghislain par ses variantes (cf. en particulier les leçons *tante oblacionis* contre D'Achery *tante immolationis, captoque intelligencie* contre *cautaque intelligencie*, ou encore *in diuino ortulo* contre *in diuine pagine ortulo*), le manuscrit parisien s'en rapproche aussi par le choix et la disposition des œuvres qu'il contient. Les deux manuscrits possèdent en effet en commun le *Liber de sacramentis neophitorum* auquel succède la lettre *De corpore et sanguine domini* suivie d'un choix de sermons d'Yves de Chartres, et du *De archa Noe* d'Hugues de Saint-Victor. Le manuscrit parisien, apparemment plus court, y joint des textes d'Augustin, du pseudo-Augustin et de saint Bernard, tandis que le manuscrit de Saint-Ghislain comprenait un recueil de sentences d'Alcuin, plusieurs traités et épîtres de saint Jérôme, *et plurima alia quae hic nimis prolixum foret*.

17. P. 119 : *Extat inter opera D. (sic) Anselmi opera a D. Gab. Gerberon edita in lib. 4 epistolarum, epistola 105, p. 453*.

18. Dès 1750, une notice de l'*Histoire littéraire de la France* (t. IX, p. 439) avait résumé et divulgué les remarques de Mabillon ; la lettre ne figurera plus par la suite dans aucune édition de la correspondance d'Anselme.

incompatibles avec une date postérieure à 1085, année de l'élection abbatiale de Gilbert, comme avec l'attribution à Anselme : à cette date, la polémique eucharistique avait depuis longtemps dépassé l'œuvre du penseur carolingien et l'abbé du Bec-Hellouin n'aurait pas manqué d'utiliser l'œuvre de son ami et prédécesseur Lanfranc, qui avait dès 1063 renouvelé complètement la problématique. Ajoutons qu'une telle identification aurait sûrement été proposée par Luc D'Achery, éditeur de Lanfranc et profond connaisseur d'Anselme et de l'école du Bec, si elle avait été compatible avec le texte dont il disposait.

Mabillon reprit le problème dans le tome IV des *Annales ordinis sancti Benedicti*, où, s'appuyant sur la *Vita Anastasi*, qu'il avait auparavant éditée, et sur une autre version de la lettre, contenue dans un manuscrit de la collection de Claude Joly, chanoine de Notre-Dame-de-Paris, il renouvelait la question[19]. Nous ignorons si le nom d'Anastase était porté en toutes lettres dans ce manuscrit, mais le savant mauriste ne proposa pas de revenir sur l'attribution proposée par Luc d'Achery. Le destinataire de la lettre était cette fois désigné par la lettre *W*, ce qui détruisait les hypothèses faites auparavant par D'Achery et Gerberon. Mabillon proposa d'y reconnaître l'abbé Guillaume de Cormeilles, ancien moine du Bec. Les autres informations transmises par la lettre au sujet de son auteur, sa qualité d'enseignant et sa condition de simple moine lui semblaient absolument cohérentes avec les quelques éléments avérés de la biographie de l'ermite.

La difficulté principale posée par ce texte est l'absence d'éléments chronologiques qui pourraient servir de guide pour son attribution et sa datation. L'hypothèse de Mabillon, jouant sur la très grande incertitude relative aux dates de la vie d'Anastase et de l'abbatiat de Guillaume de Cormeilles, est de ce fait fragile et suspecte : entré au Bec en même temps que Lanfranc, Guillaume mourut seulement en 1109, et n'est attesté comme abbé qu'en 1094, après la mort d'Anastase[20]. Il faut en outre, pour que soit justifiée l'adresse affectueuse *olim filio*, supposer qu'il aurait pu, lorsqu'il était moine du Bec, accéder à l'enseignement de l'ermite, comme Anselme s'était proposé de le faire. La part d'incertain est donc importante, dans l'hypothèse du grand historien.

Il n'est pourtant pas impossible d'avancer une proposition plus convaincante, et plus solide en même temps, car tenant compte de tous les éléments transmis par la tradition du texte. Bien qu'aucun des manuscrits dont nous avons conservé les leçons ne possède une véritable autorité sur les autres, on doit mettre au premier rang le manuscrit angevin, le seul à nous avoir conservé des noms pour

19. *Annales OSB*, édition de 1707, t. IV, p. 513 ; le manuscrit en question ne figure pas parmi les manuscrits de Claude Joly et Antoine Loisel identifiés par Léopold DELISLE (*Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1868, t. 1, p. 538), et ne paraît pas être parvenu à la Bibliothèque nationale avec le fonds de Notre-Dame-de-Paris.

20. *Gallia Christiana*, t. XIII, col. 847.

l'auteur et le destinataire. Aucune motivation autre qu'hypercritique ne peut faire rejeter l'attribution du texte à un certain Anastase, qui est très probablement le moine du Mont-Saint-Michel. En ce qui concerne le destinataire, la leçon *W* fournie par le manuscrit utilisé par Mabillon conduit à rejeter aussi bien la leçon *Gerardus*, relevée sur le manuscrit angevin, que l'hypothèse *Gilbertus* proposée par dom Gerberon. La conjecture *Willelmus*, proposée par Mabillon, outre son caractère aventuré, oblige à négliger la lecture faite par D'Achery, alors qu'un autre nom permet de tenir compte de toutes les leçons tout en fournissant un destinataire beaucoup plus acceptable. En effet, les initiales *W* et *G* pourraient bien désigner *Garinus* ou *Warinus*, abbé de Saint-Vigor-de-Cerisy dès avant 1066, alors qu'Anastase se trouvait encore dans le duché, et qui avait été auparavant moine au Mont-Saint-Michel[21] : même si l'on ignore à peu près tout de sa vie, ces quelques informations coïncident parfaitement avec l'adresse de la lettre, *olim filio... nunc abbati*. Une mélecture assez simple du nom abrégé de *Garinus* peut en outre expliquer par la supposition d'une abréviation *-er* la leçon *Gerardus* transmise par D'Achery et Du Boullay. L'hypothèse d'une lettre à l'abbé de Cerisy permet enfin, sans accumuler les hypothèses, de proposer une datation assez haute, vers le milieu du XI[e] siècle, compatible avec le contenu même du texte, indiscutablement lié à la controverse eucharistique autour des thèses de Bérenger de Tours, mais qui paraît remonter aux premiers temps de la polémique.

Le court texte rédigé par Anastase ne constitue pas un traité sur l'Eucharistie, mais une sorte de confession, comparable, la puissance poétique en moins, à celle contenue dans la *Confessio theologica* de Jean de Fécamp[22]. Refusant les *garrula Aristotelicorum uel Crisippeorum argumenta*, allusion peut-être aux subtilités des théories bérengariennes, ou les prestiges d'une éloquence cicéronienne, Anastase revendique une approche du mystère par la foi, par l'Écriture et par les Pères, sauvegardant ainsi la *simplicitas*, clé du jardin de la parole divine. La progression du texte est limpide. À l'exposé des paroles de l'institution eucharistique, tirées des évangiles et brièvement commentées, succèdent trois citations attribuées à trois autorités irrécusables : Cyprien, Augustin et Ambroise. Bien que tenant ces témoignages pour suffisants, l'ermite n'en conseille pas moins à son destinataire une liste de lectures complémentaires : Hilaire, Grégoire le grand, Cyrille, Léon le grand, Jérôme, Bède le vénérable, Paschase Radbert,

21. D'après Robert DE TORIGNI, *De immutatione ordinis monachorum. De abbatibus et abbatiis Normannorum et aedificatione earum*, éd. L. DELISLE dans *Chronique de Robert de Torigni... suivie de divers opuscules historiques*, vol. 2, Rouen *(Société de L'histoire de Normandie)*, 1873, p. 195. L'abbé Garin figure parmi les témoins de la fondation de la Trinité de Caen en 1066, et reçoit une donation pour l'abbaye de Cerisy entre 1035 et 1066 (éd. FAUROUX, *Recueil des actes des ducs de Normandie*, n° 169 et 231).

22. Pars III, 51.

ainsi qu'une série d'autres textes augustiniens. L'abondance des références patristiques présentes dans un texte si bref impressionne, et peut faire illusion. En fait, l'ensemble du dossier utilisé par Anastase provient directement de Paschase Radbert, abbé de Corbie au IXe siècle, dont les traités eucharistiques, visés par la critique de Bérenger de Tours, forment l'exposé le plus complet de la doctrine eucharistique avant la querelle du XIe siècle.

L'usage que fait notre auteur de cette source commune à toute la polémique anti-bérengarienne n'est pourtant pas indifférent et nous apporte des informations importantes. De Paschase, Anastase, qui renvoie son lecteur au traité *De corpore et sanguine Domini* pour une information plus complète, cite en fait presqu'exclusivement l'*Epistula ad Fridugardum*, dans laquelle l'abbé de Corbie avait, vers 856, résumé les principaux points de la doctrine eucharistique à l'intention d'un de ses disciples, moine de Saint-Riquier[23]. Des phrases entières de ce court traité se retrouvent ainsi dans le texte d'Anastase. Celui-ci emprunte en particulier au *libellus* joint à la lettre, dans lequel Paschase avait rassemblé l'essentiel des textes des Pères relatifs à l'eucharistie, la plupart de ses références. Seules les allusions à saint Jérôme et à Bède le vénérable renvoient au *De corpore et sanguine Domini*, que l'ermite utilise peu, bien qu'il l'ait eu sans aucun doute à sa disposition. La tradition manuscrite de la lettre de Paschase est en effet liée à celle des troisième et quatrième éditions du *De corpore et sanguine Domini*. Le traité circulait dans le duché de Normandie au XIe siècle, et servit abondamment à Lanfranc et à ses disciples. Le texte d'Anastase permet donc de préciser l'édition utilisée, dont subsistent dans la région deux témoins datés du XIIe siècle, provenant des abbayes de Jumièges et Saint-Ouen de Rouen[24].

Il n'est d'ailleurs pas sûr qu'Anastase ait eu sous les yeux un texte correct de Paschase au moment où il composait son texte : des confusions de toutes sortes rendent ses citations inidentifiables à qui ne s'est pas reporté à la source. C'est ainsi que la citation « *Hoc accipite in pane quod pependit in ligno, et hoc accipite in calice quod manauit ex latere* », deux fois rapportée à saint Augustin dans la lettre de Paschase, se trouve par Anastase attribuée à saint Cyprien, de même qu'il donne à saint Ambroise la phrase « *Quia ipsa est caro Christi in sacramento et sanguis que in cruce pependit et fluxit e latere et que ex uirgine Maria sumpta est et non alia, sed ipsa* », qui appartient au commentaire de l'abbé de Corbie. Anastase n'est guère plus fiable quand il cite le *De corpore et sanguine Domini* : une lecture trop rapide le pousse à inscrire sous le nom d'*Expositio Exodi* une

23. PASCHASE RADBERT, *De corpore et sanguine domini* et *Epistola ad Fridugardum*, éd. B. PAUL, Turnhout (*Corpus Christianorum, Continuatio medievalis*, 16), 1969, pp. 2-131 et 145-173.

24. Rouen, Bib. mun., ms. 1409 et A 438 ; tous les ms. de l'*Epistola ad Fridugardum* appartiennent à la famille des ms. A, C et N de la classification de B. PAUL, *op. cit.* ; sur cette classe de manuscrits, cf. *ibid.*, pp. XXXII-XXXVI.

citation de saint Jérôme extraite d'un sermon, relatif il est vrai à un passage de l'Exode. Le seul apport particulier de l'ermite en matière patristique consiste peut-être dans l'identification d'une citation de Bède le Vénérable insérée sans nom d'auteur dans le *De corpore et sanguine Domini*.
La contribution d'Anastase au débat eucharistique n'est donc pas celle d'un théologien audacieux, encore moins celle d'un lecteur rigoureux, et peut sans injustice être oubliée au profit des ouvrages bien plus novateurs de Lanfranc et de Guimond d'Aversa. On ne peut cependant s'arrêter à ce point. Parfaitement indépendant de l'enseignement de Lanfranc, qui s'appuie principalement sur le traité *De corpore et sanguine Domini*, le texte d'Anastase lui est sûrement antérieur, et la référence exclusive à l'*Epistula ad Fridugardum* lui confère une originalité marquée dans la collection des textes antibérengariens. Ce choix isolé s'explique peut-être par la précocité de la contribution d'Anastase, s'il est vrai qu'on peut dater son traité des années 1050, avant que l'évolution de la polémique ait permis la mise au point d'un argumentaire plus efficace. Plus qu'une étape dans le développement du débat, il marquerait alors un point d'origine de la réflexion théologique, à la manière du texte, très précoce aussi, de la *Confession théologique* de l'abbé Jean de Fécamp. Quoi qu'il en soit, l'élégance de la construction de l'épître, la clarté de son exposition et la puissance de conviction d'un raisonnement rédigé à la manière d'un *Credo* justifient les compliments que lui adressa son premier éditeur Luc D'Achery.

Les sources normandes donnent donc d'Anastase une image cohérente, le situant aux côtés de Jean de Fécamp, Lanfranc et Anselme dans le groupe des clercs italiens de l'église normande, particulièrement actifs dans le diocèse d'Avranches, où l'abbé Suppo les avait appelés à s'établir sur les bénéfices du Mont-Saint-Michel. Ce réseau extrêmement actif mis en place dès les premières années du XI[e] siècle par Guillaume de Volpiano à partir de son abbaye de Fécamp, se confondait en de nombreux points avec la zone d'influence clunisienne. Aussi le départ d'Anastase de son ermitage de Tombelaine et son adoption par l'abbé de Cluny ne constituent-ils pas tant une rupture que le prolongement d'une expérience monastique déjà riche et féconde.

Anastase et Hugues en Aquitaine

Pour la période qui suit le départ d'Anastase de Normandie aux côtés de l'abbé de Cluny, la *Vita* reste notre seule source. Une biographie récente d'Hugues de Semur, tout en déplorant l'absence de repères chronologiques précis, accepte ou confirme les informations données par Gautier[25]. Si le voyage d'Hugues en Normandie ou en

25. A. Kohnle, *Abt Hugo von Cluny (1049-1109)*, Sigmaringen, 1993, aux pp. 191 et 301.

Bretagne n'est pas autrement connu, l'envoi de moines clunisiens sur le front de la *Reconquista* est beaucoup mieux attesté, ainsi que l'intervention à ce sujet de Grégoire VII[26]. Il est cependant difficile de commenter de façon plus précise des événements rapportés de façon très floue, parce que l'auteur de la *Vita* n'en avait pas une connaissance directe. Notons tout de même — pour un texte écrit en temps de croisade la chose vaut la peine d'être relevée — que la méthode de conversion choisie par Anastase, plus sportive que belliqueuse, à défaut d'avoir obtenu un grand succès, resta très pacifique :

> « Pour extirper la cruelle dureté des Sarrasins, il voulut traverser un bûcher ardent après avoir célébré une messe solennelle. Mais les Sarrasins refusèrent les conditions qu'il proposait, à savoir que, s'il traversait sans dommage, ils recourraient à la grâce du baptême. Et comme ils ne voulaient pas renoncer à leur aveuglement et à la dureté de leur cœur, secouant sur eux la poussière de ses pieds pour en témoigner, il revint à son monastère. »

Beaucoup plus précise est la description du séjour en Aquitaine et des dernières années du bienheureux. Les voyages de l'abbé de Cluny dans la région de Toulouse sont bien connus à la fois par les récits hagiographiques et par les textes diplomatiques, et la vie d'Anastase permet d'interpréter de manière plus précise certains de ces témoignages, relatifs en particulier à la région de Pamiers. C'est dans cette région en effet que se déroulent les faits rapportés dans la dernière partie du texte, qui situe les pérégrinations de l'ermite entre le *castrum Appamiae* et le lieu appelé *Fredelas*. Les deux noms désignent la ville de Pamiers, qui fut autrefois l'abbaye Saint-Antonin de *Fredelas*, promue en 1295 au rang de siège épiscopal. C'est sur l'histoire ancienne de ce sanctuaire que la *Vita* apporte des informations nouvelles, qui permettent de réexaminer la question de ses rapports avec Cluny.

L'évolution de l'abbaye Saint-Antonin n'est pas d'une extrême clarté, et les sources la concernant sont rares. Une abbaye existait en ce lieu dès le Xe siècle, et Raymond, marquis de Gothie, et Garsinde, comtesse de Toulouse, lui laissèrent des legs fort importants dans leurs testaments de 961 et 972[27]. Le monastère disparaît ensuite des sources jusqu'à la donation faite vers 1060 par Roger comte de Foix à l'abbé Hugues de Cluny du *locum Sancti Antonini qui uulgo uocatur Fredeleiz, quatenus ibi monastici habitus te statuente regularis inferatur ordo*[28]. Il n'est pas sûr que la donation ait été suivie d'effet :

26. État de la question *ibid.*, pp. 93-100 ; cf. aussi H. E. J. COWDREY, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970, pp. 225-230.

27. DE VIC et VAYSSETTE, *Histoire générale du Languedoc* (réédition de 1875), t. 5, pp. 245, 246, 248 (n° XCVII/111) et p. 274 (CXI/126).

28. Texte commenté par A. KOHNLE, *op. cit.*, p. 268, n° 5 et H. E. J. COWDREY, *op. cit.*, p. 133, avec traduction (l'établissement n'est pas identifié : « *Fredelac,* near Toulouse »).

une notice du cartulaire de Lézat, datable des années 1075-1081 ne fait mention d'aucune abbaye à *Fredelas*, alors même qu'elle situe successivement les biens-fonds donnés aux moines *in uilla Sancti Antonini de Fredalez,... in uilla de Fredalez... in ipsa parrochia Sancti Antonini*. Des textes du XI[e] siècle émergent seuls un village et une paroisse de *Fredelas*, avec son église paroissiale dédiée à saint Antonin[29]. Le voyage de l'abbé Hugues et de l'ermite Anastase rapporté par la *Vita* se situe lui aussi dans les années 1080, et témoigne de la volonté d'installer une véritable communauté monastique en ce lieu :

> « Presque sept années s'étaient écoulées depuis son retour [à Cluny] quand le vénérable abbé voulut se rendre en Aquitaine à la prière de certains frères, laïcs et nobles, qui désiraient renoncer au monde et revêtir l'habit monastique. Aussi prit-il avec lui l'homme de Dieu Anastase, qui était habile à expliquer l'écriture divine et savait exhorter et édifier ses frères. Ayant parcouru la plus grande partie de l'Aquitaine, ils parvinrent enfin dans la région de Toulouse, où le comte du château de Pamiers s'apprêtait à adopter l'ordre monastique avec sa femme et ses fils. »

Ce que fut effectivement le prieuré de *Fredelas* ne nous est pas connu. Il apparaît cependant qu'Anastase y reproduisit, malgré les réticences de l'abbé Hugues le mode de vie qu'il avait adopté à Cluny :

> « Déjà approchait le temps où l'homme de Dieu Anastase avait coutume de célébrer le Carême dans la solitude de lieux escarpés. Agité jour et nuit d'une grande inquiétude, il jugea les montagnes voisines des Pyrénées convenables à son projet de célébrer le Carême et de mener quelque temps la vie d'ermite. Cédant malgré lui à ses prières, car Anastase était comme le bâton ou la colonne qui supportait ses frères, l'abbé donna son accord. Comme il savait sa constance dans le service du Seigneur, il ne voulut pas retarder l'accomplissement du vœu : triste et contraint, il lui accorda ce qu'il demandait. Comme ils descendaient tous deux, le vénérable abbé en larmes lui donna l'accolade avec des pleurs et des sanglots, l'adjurant de ne pas oublier les siens et d'intercéder auprès de Dieu en faveur des autres frères. Puis, le saluant une dernière fois, il rentra au monastère. »

La lettre envoyée à l'ermite par son abbé, trois ans plus tard, semble refléter une certaine préoccupation pour le moral de la com-

29. *Cartulaire de l'abbaye de Lézat, op. cit.* note 2, t. 2, pp. 393-394, n° 1547 ; les éditeurs n'ont identifié aucun des toponymes en question.

munauté à laquelle Anastase est prié de porter assistance, puisqu'elle lui demande *ut descendatis ad uisitandos fratres, ut [...] desiderabilis praesentia uostra corroboret et exhortetur eos*. Quoi qu'il en soit, la communauté clunisienne de Saint-Antonin ne dura pas. Dès 1095, c'est aux chanoines réguliers établis sur les lieux avec leur abbé Pierre et leur prieur Isarn que Roger de Foix concède un acte de guerpissement[30]. Dans une charte de 1101, *Amelius* abbé du couvent de chanoines réguliers de Saint-Volusien de Foix apparaît aussi avec le titre de prieur de *Fredelas*[31]. Une autre *werpitio* concédée par Roger de Foix en 1111 au prieur Isarn consacre définitivement l'établissement des Augustins sur l'emplacement d'un éphémère prieuré clunisien[32].

Peut-être celui-ci avait-il disparu dès le temps d'Anastase. De fait, la lettre de l'abbé Hugues constitue la dernière information que nous en ayons : lorsqu'Anastase parvient à Saint-Antonin pour assurer la translation des reliques du martyr, il ne se trouve pour l'entourer qu'un *concursus populi* dont les moines sont absents. C'est peut-être pour cette raison que le bienheureux, malade et âgé, reprend ensuite sa route vers le nord, pour achever son existence à Saint-Martin d'Oydes, village peu éloigné situé sur le chemin de Toulouse. Du prieuré Saint-Antonin, le sanctuaire seul semble avoir pris de l'importance, et la translation de reliques à laquelle il est fait allusion ici est sans doute la plus ancienne attestation du culte local de saint Antonin, auquel les comtes de Pamiers doivent leur prospérité, et auquel la ville de Pamiers doit sans doute son nom actuel[33].

Moine, ermite et confesseur

La *Vita Anastasi* se révèle donc, à la confrontation avec d'autres sources, un témoignage digne de foi et une source d'informations uti-

30. *Gallia Christiana*, t. XIII, *Instrumenta*, col. 87, n° 2.
31. *Ibid.*, *Instrumenta*, col. 180.
32. *Histoire générale du Languedoc, op. cit.*, t. 5, col. 818-821. Il est à noter que tout lien n'avait pas disparu avec les moines clunisiens. Une charte de l'abbaye de Moissac de 1110 mentionne le prieur Isarn en compagnie de l'abbé Pons de Melgueil : A. MÜSSIGBROD, *Die Abtei Moissac 1050-1150. Zu einem Zentrum Cluniacensischen Mönchtums in Südwestfrankreich*, Munich, 1988, p. 195.
33. Le nom de *Verum corpus sancti Antonini* utilisé par Gautier montre bien le désir de revendiquer pour *Fredelas* la possession des reliques d'Antonin, martyr d'Apamée, en Asie mineure. C'est sans doute de la croisade que les comtes de Foix rapportèrent la légende de saint Antonin, et le nom de Pamiers porté ultérieurement par le château comtal. Le toponyme *Oppidum Appamie*, attesté pour la première fois dans ce texte et dans la *werpitio* de 1111, illustre leur volonté de fixer en leur ville le culte du saint. Peu de temps après, le nom de *Fredelas* disparut au profit de celui de Pamiers (les deux textes en sont apparemment les dernières occurrences), tandis que le culte de saint Antonin donnait lieu à la production d'une impressionnante série de textes apocryphes mêlant inextricablement les aventures du saint oriental à l'histoire des Pyrénées : *BHL* 572-576.

les. Elle est surtout pour nous un document précis sur les rapports entre érémitisme et vie régulière dans le monde bénédictin, d'autant plus révélateur que son auteur n'est pas un moine, et qu'il écrit après que les Clunisiens aient abandonné la région de Pamiers[34]. Les dernières lignes de son texte illustrent bien la synthèse originale et équilibrée que constitue pour lui l'existence d'Anastase :

> « Ayant parfait sa course, prêt à ceindre la couronne de justice dans la communauté des saints, moine, ermite et confesseur, il partit vers le Seigneur le 17ᵉ jour des calendes de novembre. »

L'alliance des deux termes, moine et ermite, mérite d'être scrutée, car le récit de Gautier montre qu'il s'agit d'une constante de la vie d'Anastase et son parcours fait revenir régulièrement l'expérience de la vie solitaire comme un élément nécessaire à son accomplissement spirituel. Si l'apprentissage d'austérité auquel il consacre les années de sa jeunesse ne paraît pas comporter de période érémitique, il se place sous le triple signe du jeûne, de la veille et des prières *(ieiuniis, uigiliis et orationibus)*, expression qui ne revient pas moins de quatre fois dans le texte, toujours à propos de périodes de vie solitaire.

Le jeûne est pour Anastase une seconde nature : dès son jeune âge, il a renoncé au vin et se prive de nourriture au moins deux jours par semaine, en temps ordinaire. Les privations sont multiples : durant son agonie, il refuse de recourir à l'apaisement d'un bain, parce que du jour de sa conversion monastique il a renoncé à cet usage. Les veilles et les prières sont probablement la marque particulière de l'existence érémitique : sans programme ni horaire, elles rompent avec le temps récurrent de la règle, et exigent une suspension de la vie en collectivité. Moine attentif à l'esprit de la règle et au sens profond du cycle liturgique, Anastase a élu le temps de Carême comme moment des privations extrêmes et de la vie solitaire. C'est alors qu'il laisse ses frères pour s'établir dans des lieux escarpés *(praerupta loca)* où il mène sa vie de méditation et d'ascèse. Que le temps même de l'ermite soit délié de toute référence collective, son ultime séjour dans les montagnes pyrénéennes en témoigne : parti pour célébrer dans la solitude les jours du Carême, Anastase ne revient vers les siens que trois ans plus tard, rappelé par une lettre pressante de son abbé. La description que Gautier nous a laissée de la vie montagnarde d'Anastase frappe par son pouvoir d'évocation :

> « L'homme de Dieu Anastase qui ne désirait pas autre chose que d'accomplir son vœu, se mit joyeusement en route vers les montagnes. Comme il s'en approchait et que, aucun obstacle

34. Il n'est donc pas possible d'affirmer, comme le fait P. Golinelli qu'il s'agit d'un texte provenant de la sphère clunisienne (art. cité à la note 1).

ne s'y opposant, on pouvait en noter tous les détails, il choisit pour y habiter un sommet très élevé, qu'on appelait *Abriscola*, parce que dans sa région il dominait toutes les autres cimes. Laissant alors dans une église au pied de la montagne le frère qu'il avait emmené avec lui, il la gravit seul et y construisit avec des branchages une cabane étroite et un autel pour y offrir le sacrifice. Alors, entre le froid et les neiges éternelles, il servait le Seigneur et s'adonnait aux jeûnes, aux veilles et aux oraisons. Il ne se nourrissait que d'eau et de pain cuit sous la cendre, qu'il recevait en quantité insuffisante du frère qu'il avait laissé au pied de la montagne. »

Sa vie n'est donc pas abandonnée aux caprices de la nature sauvage : de la vallée où il s'est établi et où viennent parfois le rejoindre d'autres religieux, un frère pourvoit à la maigre pitance de l'ermite installé sur la montagne. Cette communauté dédoublée, associant un *eremus* au sommet et une *cella* vouée au travail dans la vallée évoque de manière frappante l'organisation imaginée par saint Romuald pour les ermites de Camaldoli, dont l'activité laborieuse et productive des frères du *cenobium* installé au bas de la montagne protégeait la tranquillité d'esprit et l'ardeur à la prière. A l'instar des Camaldules, la vie solitaire d'Anastase n'exclut d'ailleurs pas la société d'autres anachorètes : à Tombelaine déjà, il partageait sa retraite avec son ami Robert ; peut-être les disciples de celui-ci vivaient-ils aussi à leurs côtés. Sa retraite montagnarde n'est pas désertique non plus, et les visites sont fréquentes :

« Un jour, ayant achevé sa prière, l'homme de Dieu Anastase était sorti de sa cellule et s'était assis au dehors en compagnie de deux frères qui étaient venus le voir. Son antique ennemi fut là, et mit le feu à sa cellule et à l'autel qu'il avait construit pour y offrir le sacrifice. Mais l'homme de Dieu veillait, et voyant le feu, y reconnut une ruse de l'infâme ennemi. Se levant et marchant vers la cellule, il ordonna à celui-ci de se retirer et éteignit le feu d'un signe de croix. »

La solitude n'impose pas non plus le silence, et, s'il refuse toute forme de donation, qui le ferait rentrer dans le circuit de l'échange et des pratiques séculières, Anastase est, malgré lui, un intercesseur et un prédicateur pour les habitants de la montagne :

« Comme il demeurait là et que dans les alentours on parlait de la vie qu'il menait, beaucoup venaient le voir pour recevoir de lui les paroles de vie et connaître sa vie admirable, et en échange de la nourriture divine qu'il prodiguait, ils tentaient de le nourrir de nourritures temporelles. Mais lui n'acceptait rien pour son corps et refusait toute nourriture de qui ne voulait pas

vivre selon l'évangile. Ce qu'on lui offrait, il le faisait donner par ses frères aux pauvres qu'il en jugeait dignes et dont il savait la vie bonne. [...] Lorsque la chose fut connue, de partout arrivèrent les habitants du lieu, les uns pour se confier à ses prières, les autres pour faire pénitence des péchés commis. Durant les trois années qu'il passa dans l'ermitage, ils vinrent si nombreux que des montagnes environnantes on voyait briller les cierges allumés devant sa cellule par ses visiteurs. Souvent il disait à ceux qui venaient le trouver qu'il n'était pas digne qu'on vienne à lui, que c'était à un moine qu'ils demandaient la pénitence, qu'il n'avait pas le droit de prêcher ni d'accueillir les pénitents. Mais à quoi bon parler ainsi ? Ils accouraient tout de même et lui demandaient, avec des larmes et des prières, de reprendre sa prédication. »

Il n'y a donc pas de contradiction dans l'attitude d'Anastase entre sa profession monastique et sa vie solitaire[35]. Bien plus, en digne serviteur de l'église grégorienne, il se refuse à la prédication divagante et incontrôlée qui caractérise tant de mouvements érémitiques de la fin du XI[e] siècle : même au sommet de la montagne, il demeure soumis aux ordres de son abbé et à l'autorité de l'ordinaire, et s'abstient d'interférer avec les fonctions de l'église séculière, donc de prêcher et de confesser. Dans cette attitude sans ambiguïté se devine une cohérence qui marque tout le cheminement d'Anastase depuis ses premières années. Son identité vénitienne en donne quelques clés.

Anastase le Vénitien

Ce que le texte nous dit des origines d'Anastase tient en quelques mots de la première phrase : *Gloriosissimus Anastasius confessor Dei, Venetias oriundus, secundum dignitatem huius mundi genere clarus enituit, patre et matre non infimis ortus*. Né d'une illustre famille vénitienne, il quitta très tôt sa ville natale pour suivre sa vocation monastique, et ne paraît pas y être jamais revenu, ni même être resté en contact avec l'église italienne. Cette enfance vénitienne est pourtant suffisamment présente en ses discours pour qu'un témoin de

35. Sur la pratique de la vie solitaire dans les établissements bénédictins, cf. l'article de Jean LECLERCQ, « Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien », dans G. CONSTABLE et J. KRITZECK, *Petrus Venerabilis (1156-1956). Studies and Texts commemorating the Eigth Centenary of his Death* (*Studia Anselmiana*, t. 40), Rome, 1956, pp. 99-120. L'auteur voit (pp. 107-108 et 115) dans la liberté reconnue par l'abbé Hugues à Anastase la pratique exemplaire de « l'érémistisme clunisien », théorisé peu après par l'abbé Pierre le Vénérable dans sa *Lettre au reclus Gilbert* (*Ep.* I, 20) ; l'idée, tout à fait convaincante, d'une spécificité de la pratique clunisienne de la vie solitaire ne doit pas empêcher de reconnaître l'originalité du parcours et de l'engagement d'Anastase et d'en rechercher les références au-delà du monde clunisien, où Anastase ne passa que les dernières années de son existence.

ses dernières années la rappelle avec précision, sans user des périphrases vagues habituellement utilisées par les habitants de la Gaule pour désigner les régions d'au-delà des Alpes, ou d'Italie, et leurs habitants : Anastase est vénitien, et non italien ou transalpin. Son nom est rare dans les sources vénitiennes, mais il n'est pas pour autant étranger à la tradition hagiographique locale : c'est celui d'un martyr d'Aquilée, vénéré ailleurs sous le nom d'Anastase de Salone, et dont les habitants de la Vénétie honoraient les reliques à Split[36]. Ce patronage peu courant, ainsi que la culture grecque que ses parents lui firent acquérir[37] suggèrent des origines grecques ou dalmates qui expliqueraient aussi peut-être son attirance pour les retraites insulaires ou montagnardes, si caractéristiques de la tradition monastique orientale.

Son parcours le porte vers l'Occident, au plus loin de la ville qui l'avait vu naître : plus rien dans sa vie ne révèle qu'un lien subsiste avec le lieu natal. Résonnent pourtant dans le récit de son errance bien des échos de l'histoire vénitienne. L'exil hors de la cité natale, la mission auprès des infidèles, la profession bénédictine et la pratique de la vie solitaire sont par exemple autant d'éléments qui rapprochent Anastase de son aîné, Gérard, moine puis abbé de San Giorgio Maggiore, évêque de Csanàd, compagnon du roi Étienne et évangélisateur de la Hongrie, martyr en 1046[38]. Mais surtout, la biographie d'Anastase fait écho de manière troublante à un épisode fameux de l'histoire ecclésiastique de Venise. En septembre 979 en effet, le doge Pietro Orseolo avait abandonné nuitamment sa cité pour se réfugier, après un long parcours, dans l'abbaye bénédictine de Saint-Michel de Cuxa, dans les Pyrénées, où il mourut peu après en odeur de sainteté. Sans doute est-ce par une ironie du sort qu'Anastase, comme auparavant l'Orseolo, trouva dans une abbaye de confins placée sous l'invocation à Saint-Michel le *locum idoneum ubi monachorum susciperet habitum*[39]. La coïncidence des deux parcours est pourtant sai-

36. *Andreae Danduli Venetiarum ducis chronicon Venetum*, éd. E. PASTORELLO (*RIS*, t. XII, 1), pp. 15 et 29. Aucun personnage portant ce nom n'apparaît dans les chartes vénitiennes des Xe et XIe siècles publiées par le « Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia ».

37. *Vita*, col. 427 : *a primaeuo studiis litteralibus a parentibus traditus est in quibus ita curam adhibuit ut tam graecis quam latinis litteris omnibus ad unguem uideretur imbutus.*

38. Pour l'histoire ancienne de l'église vénitienne, on se reportera à la synthèse récente de Daniela RANDO, *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologne, 1994. Sur Gérard de Csanàd, cf. les recherches de J. LECLERCQ, « San Gerardo di Csanàd e il monachesimo », dans V. BRANCA éd., *Venezia e Ungheria nel Rinascimento*, Florence, 1973, pp. 3-22 (sur sa vie érémitique voir à la p. 6), et S. TRAMONTIN, « Problemi agiografici et profili di santi », dans F. TONON éd., *La Chiesa di Venezia nei secoli XI-XII* (*Contributi alla storia della chiesa veneziana*, t. 2), Venise, 1988, pp. 153-177.

39. Par-delà les histoires singulières de Pietro Orseolo et d'Anastase, on ne peut qu'être frappé de la récurrence des sanctuaires dédiés à saint Michel dans les vies de Romuald et de Guillaume de Volpiano, si l'on ajoute aux deux sanctuaires déjà cités ceux de Saint-Michel de la Cluse, dans le Piémont (aujourd'hui Sacra di San Michele) et du Monte Gargano.

sissante, puisque le sanctuaire de *Fredelas* et l'ermitage où Anastase vint se retirer se trouvent dans les Pyrénées, à proximité de l'abbaye de Lézat, où fut moine Guarin, par la suite abbé de Saint-Michel-de-Cuxa, guide et protecteur du doge fugitif. Parmi les compagnons d'exil de celui-ci figurait aussi Romuald, fondateur au début du XIe siècle de la congrégation de Camaldoli, dont l'ermitage fondé par Anastase reproduisait si exactement l'organisation.

On ne sait rien de la formation de l'ermite ni de ses éventuels contacts avec les moines vénitiens, fortement influencés par l'enseignement de Romuald. Cependant, l'aspect « romualdien » du parcours d'Anastase est particulièrement caractéristique : du saint ravennate, dont il partage la double culture latine et grecque, il se rapproche à la fois par son instabilité qui le pousse régulièrement sur les routes, mais aussi par sa fidélité affichée à la règle de saint Benoît, en particulier son attachement à l'autorité abbatiale et à l'obéissance monastique, par son souci d'inscrire la vie solitaire dans un projet cénobitique, voire par son attirance pour les sites extrêmes[40]. Le cadre du Mont-Saint-Michel convenait donc à merveille à son entrée dans la vie monastique. L'isolement du sanctuaire, la violence de la mer, l'existence d'une longue tradition érémitique étaient autant d'éléments séduisants[41]. Il reste cependant à expliquer les liens entre le monastère normand et l'église vénitienne.

Ouverte à tous les courants de la réforme écclésiastique, l'église normande avait vu affluer des clercs provenant de toute la Chrétienté, et Anastase n'était pas le seul oriental à s'y être arrêté. En effet, au moment même où il séjournait au Mont, l'église rouennaise accueillait un autre clerc méditerranéen, l'ermite Siméon, venu du Sinaï pour recueillir les aumônes faites au monastère Sainte-Catherine par le duc de Normandie, Richard II. Ce n'est pas ici le lieu de raconter en détail l'odyssée du moine grec, qui devait par la suite terminer ses jours comme reclus à la *Porta Nigra* de Trèves. Notons cependant la place importante tenue dans son périple par des marchands vénitiens rencontrés au Caire, qui l'emmenèrent dans une croisière tragique sur le Nil. Remarquons surtout le rôle essentiel d'un célèbre réformateur bénédictin, Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun, rencontré à Antioche et suivi jusqu'à Jérusalem, grâce auquel Siméon avait pu

40. Sur les caractéristiques de l'érémitisme romualdien, cf. G. TABACCO, « Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese », dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI-XII* (Atti della seconda settimana internazionale di studi, La Mendola, 30 août-6 septembre 1962), Milan, 1965, pp. 73-119.

41. Sur la tradition érémitique des îles normandes, cf. l'article de L. MUSSET, « Essai sur l'ancien monachisme insulaire autour des côtes du Cotentin et de l'Avranchin », dans *Nédélèqueries. Recueil d'articles offerts à Yves Nédélec* (*Société d'Histoire et d'Archéologie de la Manche*, 1994), pp. 351-366, qui rassemble toute la bibliographie récente sur Anastase et l'ermitage de Tombelaine. Un passage de l'*Histoire des Lombards* de Paul Diacre, relatif aux phénomènes marins des côtes de Séquanie et d'Aquitaine (Livre 1, 6), montre que la réputation de la région avait dépassé les limites de la province de Rouen.

parvenir à Rouen[42]. Rien n'indique que le voyage d'Anastase depuis Venise ait connu les même péripéties, mais on y trouve avec la même fonction d'intermédiaire un autre Bénédictin illustre, Guillaume de Volpiano.

L'abbé de Saint-Bénigne de Dijon, qui exerça *de facto* l'autorité abbatiale au Mont-Saint-Michel de 1023 jusqu'à sa mort en 1031, joua sans aucun doute un rôle important dans le départ d'Anastase de sa ville natale. Raoul Glaber évoque dans sa *Vita* de Guillaume les amitiés vénitiennes de l'abbé de Dijon : le patriarche de Grado, Orso Orseolo, demanda ainsi à suivre le réformateur dans son monastère ; soucieux du bien de son évêché, Guillaume lui enjoignit de rester sur le siège patriarcal[43]. D'autres Vénitiens durent subir la même fascination. Le chroniqueur de Saint-Bénigne de Dijon, évoquant l'influence européenne exercée par son illustre abbé, insiste particulièrement sur les relations qu'il avait établies avec l'église italienne, et en particulier avec les ermites de Ravenne. C'est sans trop de surprise que nous voyons apparaître dans la liste des religieux subjugués par l'abbé de Dijon un certain Anastase :

> « Des abbés venaient en grand nombre de toutes parts pour se soumettre à lui, prêts à obéir : il y eut parmi eux Jean de Capoue, un autre Jean, abbé du monastère Saint-Apollinaire de Ravenne, Benoît, abbé du monastère Saint-Sever de Ravenne, ainsi qu'Anastase, et Marc, et tant d'autres abbés qu'il serait long d'énumérer. [...] Eux-mêmes enfin, les plus saints pères et docteurs des ermites, Romuald, Guillaume et Martin, que la ville de Ravenne tenait en grande vénération, et tous les autres que renferme l'Italie, recherchaient la société du père Guillaume[44]. »

42. *Vita S. Symeonis reclusi Treuir.* (*BHL* 7963) : *Acta Sanctorum*, Juin 1, pp. 88-89 ; un texte rouennais, la *Translatio et Miracula Sanctae Catharinae* (*BHL* 1679 B), témoigne du souvenir laissé en Normandie par Siméon ; son passage à Rouen est lié aux origines du monastère de La Trinité-du-Mont, auquel Siméon confia les reliques de sainte Catherine d'Alexandrie, qui devaient par la suite servir à dénommer l'emplacement du monastère : le Mont-Sainte-Catherine. Les origines germaniques du premier abbé de la Trinité, Isembard *genere teutonicus*, suggèrent que le rôle de Richard de Saint-Vanne dans la création du monastère rouennais ne se réduisit pas à une simple protection accordée à Siméon lors de son voyage vers la Normandie. Je remercie François Bougard d'avoir attiré mon attention sur ces textes importants.

43. *Rodulfi Glabri Vita domni Willelmi abbatis*, éd. N. Bulst, dans *Rodulfus Glaber Opera (Oxford Medieval Texts)*, Oxford, 1989, p. 296 : *quis enim umquam alius preter eum Veneticorum gentem in tam amica familiaritate habuit ? [...] Siquidem Vrsus illorum patriarcha ipsius sancti patris decreuit effici monachus, sed quia ipse dispendium illius gentis, quod foret pro tanti absentia uiri, considerans illi in suo proposito permanere suasit.*

44. *Abbates etiam perplures ex diuersis partibus uenientes sponte se ipsi subiiciebant obedire parati : inter quos fuerunt abbas Joannes, dictus Capuanus, alter quoque Joannes, abbas monasterii S. Apollinaris in urbe Rauenna, Benedictus quoque abbas monasterii S. Seueri urbis Classis, Anastasius etiam et Marcus et alii abbates plures quos longum est enumerare.* [...] *Ipsi denique sancti uiri, patres et doctores eremitarum existentes, fama sanctitatis longue lateque notificati, Romualdus scilicet, Willelmus ac Martinus, quos in magna ueneratione habebat urbs Rauenna, ceterique quos*

Une source diplomatique, la charte de fondation de l'abbaye de Bernay, en 1025, vient d'ailleurs conforter l'hypothèse d'un lien entre l'arrivée d'Anastase au Mont-Saint-Michel et l'influence de Guillaume de Volpiano. Ce sanctuaire, fondé par le duc Richard II en exécution du testament de son épouse Judith, avait été placé sous la tutelle de l'abbé de Fécamp et de ses successeurs. L'acte qui fut dressé à cette occasion, l'un des produits les plus élaborés de la diplomatique ducale, énumère plus d'une centaine de témoins, parmi lesquels figure un certain Anastase, le seul personnage de ce nom présent dans les chartes normandes du XIe siècle, aux côtés d'un nommé *Ursus*, autre nom inusité dans la région, mais extrêmement répandu dans la Venise des Xe et XIe siècles[45]. Si les liens entre Fécamp, Bernay et le Mont-Saint-Michel pour cette époque ne sont pas toujours clairs, l'autorité exercée sur les trois abbayes par Guillaume de Volpiano est absolu-

intra se concludit Italia, patris Willelmi expetebant societatem, Chronique de Saint-Bénigne de Dijon, éd. E. BOUGAUD (*Analecta Divionensia*, t. 9), Dijon 1875, pp. 152-153. L'identification du personnage cité dans le texte à Anastase-*Aschericus*, abbé de Meseritz puis de Pécsvàrad avant de devenir vers 1007 « évêque des Hongrois » (*episcopus Ungarorum)* mérite d'être examinée attentivement, car les arguments apportés en sa faveur par Pierre DAVID, *Les bénédictins et l'ordre de Cluny dans la Pologne médiévale*, Paris, 1939, pp. 5-11, sont fondés et en de nombreux points convaincants. Ainsi, il ne fait guère de doute que les premières communautés établies en Pologne subirent l'influence de l'abbé de Dijon, et que les maigres informations disponibles sur son compte incitent à placer Anastase-*Aschericus* dans la mouvance de l'ordre clunisien (cf. particulièrement le diplôme ravennate de 1001 : BÖHMER-ZIMMERMANN, *Papstregesten (Regesta Imperii*, 2/5), p. 373, n° 941, dans lequel Anastase, abbé de Meseritz, apparaît en compagnie d'Odilon de Cluny, de Bonizo, abbé du monastère ravennate de Saint-Sever, d'un abbé de San Appollinare *in Classe* et de Romuald) ; la démonstration est moins convaincante en ce qui concerne ses origines bourguignonnes ou son passage à Saint-Bénigne de Dijon, pour lequel on ne dispose d'aucun élément concret autre que l'identification au personnage cité dans la chronique. Anastase, vénitien parvenu au Mont-Saint-Michel avait obligatoirement séjourné dans l'entourage de Guillaume de Volpiano, et devait être plus familier aux moines de Dijon, d'autant qu'il était encore vivant au moment de la rédaction de la chronique. L'absence de titre attribué au personnage par le chroniqueur dijonnais fait de toute façon problème ; il me paraît plus admissible d'y voir la promotion d'un simple moine, prestigieux parmi les siens pour son savoir et sa vie exemplaire, que de supposer qu'on ait déplacé hors de la liste d'évêques qui ouvre le texte, pour l'insérer dans celle des abbés, un évêque, créateur de surcroît de l'église hongroise, mort quelques années auparavant (sans doute vers 1035, alors que la chronique fut écrite vers 1052). Si Anastase-*Aschericus* avait été familier des moines de Dijon, sans doute le chroniqueur eût-il mieux célébré ses mérites, et mentionné sa qualité épiscopale. Il convient cependant de souligner, même en mettant en avant une interprétation contre l'autre, que le laconisme du texte rend de toute façon la question incertaine. Pour le commentaire de ce texte, cf. G. TABACCO *loc. cit. supra* note 40, aux pages 100-113.

45. Acte cité plus haut note 2. Anastase n'est pas indiqué ici comme clerc ; si c'est bien, comme je le crois, de notre ermite qu'il s'agit, on peut supposer qu'il n'avait pas encore accompli sa profession monastique ; la date de 1025 serait donc celle de son arrivée dans le duché de Normandie. Quatre religieux du nom d'Ursus, appartenant respectivement aux abbayes de Dijon, Saint-Pierre de Bèze et Saint-Èvre de Toul figurent parmi les témoins de la charte de fondation de Fruttuaria (1000-1001), N. BULST, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Willelms von Dijon. 962-1031*, Bonn (*Pariser Historische Studien*, 11), 1973, pp. 228, 229 et 231.

ment évidente, de même que la circulation d'une communauté à l'autre de clercs délégués par l'abbé de Fécamp pour exercer l'autorité abbatiale. C'est ainsi que Thierry, auparavant prieur de Fécamp puis abbé de Jumièges, exerça successivement la charge de *custos* du Mont-Saint-Michel, entre 1023 et 1025, puis d'abbé de Bernay à partir de 1025[46]. La présence de clercs liés au Mont-Saint-Michel lors de la dédicace de l'abbaye de Bernay est donc plus que vraisemblable. Ces trois témoignages, liés au personnage de Guillaume de Volpiano, font de l'errance d'Anastase tout autre chose qu'un parcours gyrovague : son arrivée en Normandie illustre le fonctionnement du réseau créé par l'abbé de Saint-Bénigne de Dijon, qui avait fait de l'église normande le lieu d'application des projets réformateurs imaginés par les clercs italiens. Aux côtés de Jean de Ravenne, abbé de Fécamp et de Dijon, et de Suppo, abbé de Fruttuaria et du Mont-Saint-Michel, l'ermite vénitien tenta d'inculquer aux clercs normands la culture et les idéaux hérités de Romuald et de ses compagnons[47].

Il est donc possible de dessiner, à partir de la *Vita Anastasi* un portrait cohérent de l'ermite Anastase. Tout au long de son parcours, d'autres documents viennent confirmer l'exactitude du texte et en préciser les informations. Le personnage qui apparaît à la lumière de l'ensemble des sources n'a pas grandi en importance. Les historiens de la Normandie ou ceux de la controverse eucharistique avaient déjà noté sa présence et son activité, en le reléguant le plus souvent dans leurs notes ou annexes. À le suivre dans son cheminement, Anastase reste un personnage de second plan, toujours placé en retrait par rapport aux grands personnages qui l'honorèrent de leur amitié. Promis par sa naissance et sa culture aux plus hautes charges, il demeura simple moine, et ne connut qu'une réputation limitée, malgré une mort exemplaire, suivie de miracles. Cette modestie même fait le prix de sa biographie. Malgré son originalité, la carrière monastique d'Anastase n'est pas couronnée de succès éclatants : son départ du Mont-Saint-Michel, après le retrait de l'abbé Suppo, marque l'échec des disciples de Guillaume de Volpiano dans la grande abbaye normande. Moine clunisien exemplaire, il ne fut guère plus heureux dans les missions que lui confia Hugues de Cluny : les musulmans d'Espagne repoussèrent sa prédication, la communauté de *Fredelas* ne resta pas dans l'obédience clunisienne. L'obscurité de l'ermite n'est donc pas imméritée : il ne fut jamais qu'un second rôle dans la réforme.

46. N. BULST, *Untersuchungen... op. cit.*, pp. 167-176.

47. La *Vita Anastasi* apporte donc une confirmation supplémentaire aux remarques de Daniela Rando à ce sujet : « un filo sottile pare attraversare le scelte monastiche di un Pietro I Orseolo, di un Giovanni Gradenigo o di un Morosini, le propensioni religiose del patriarca Orso o la viva affezione del ducato nei confronti dell'abate di San Benigno, un filo che giunge fino all'ambiente ravennate, reso fertile da un'aristocrazia dello spirito e così ricco di tradizioni eremitiche, di esperienze monastiche rinnovate » (*op. cit. supra* note 38, à la page 135).

Sa présence dans la plupart des combats essentiels de son siècle n'en prend que plus de relief : aux côtés de Guillaume de Volpiano et de Lanfranc, il est de ceux qui font de la province de Rouen le laboratoire de l'Église nouvelle ; il participe par la suite à l'encadrement religieux de la *Reconquista* espagnole et à la recréation du réseau monastique d'Aquitaine. Son rôle d'enseignant, sa contribution au débat eucharistique, de même que la dissidence qu'il mena au Mont-Saint-Michel, aux côtés de Robert de Tombelaine, témoignent d'un engagement actif dans les débats internes de l'Église, où il emploie la culture et les qualités intellectuelles qui lui valent l'admiration d'Anselme ou d'Hugues de Semur. Moine modeste, il figure dans l'entourage de deux des plus actifs propagateurs de la réforme, et l'abbé de Cluny n'hésite pas à lui confier une mission reçue du pape Grégoire VII. À sa suite, nous pénétrons donc dans le groupe mal connu des réformateurs de base, sans autorité ni célébrité ; son parcours prend alors toute sa cohérence spirituelle. Anastase en effet ne semble pas avoir poursuivi durant son errance d'autre idéal que celui d'un perfectionnement individuel mis au service de sa communauté. Romualdien de formation et de comportement, clunisien par son engagement, Anastase présente la figure exemplaire des simples combattants de l'Église grégorienne, sans lesquels n'auraient pu s'étendre à l'Europe entière les innovations mises au point par quelques ascètes dans les cloîtres et les ermitages d'Italie centrale.

Annexe : texte de la lettre *De corpore et sanguine Domini*

Manuscrits et éditions :

P. : Paris, BN, ms. lat. 2711, p. 119-122 (XIIe siècle).

A1 : éd. Luc D'ACHERY *Beati Lanfranchi Cantuariensis archiepiscopi... Opera omnia*, Paris, 1648, « Notae et Obseruationes ad vitam B. Lanfranchi archiepiscopi », pp. 21-23, note *p, ex peruetusto codice MS. coenobii SS. Sergii et Bacchi Andegauensis.*

A2 : éd. C. E. DU BOULLAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris, 1665, pp. 462-463, *ex MS. coenobii Sergiani.*

G. : éd. Gabriel GERBERON, *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi... Opera*, Paris, 1675, pp. 452-453, *ex Ms. monasterii Chisleniani.*

M. : *codex Jolianus* ; ind. Jean MABILLON, *Annales OSB*, t. IV, Paris, 1707, p. 513.

Domino G.[1] abbati[2] olim karissimo[3] filio, nunc, Deo propicio, uenerabili patri, frater A.[4] Domini, qui est, quod habet[5].

De corpore et sanguine Domini iussisti, uenerande pater[6], ut quicquid paruitas mea sentit, immo[7] quod credit, uostre sanctitati[8] patefaciat. Hec[9] breuiter pro modulo meo, salua fidei puritate, accipiat[10]. Credo sacrosanctum corpus Dominicum quod in altari cotidie ex sacerdotis officio consecratur, omni execrata dubitacione, ueram eius carnem esse, que passa est in cruce et uerum sanguinem qui manauit e latere[11], ut ipsa ueritas[12] testatur : *Caro*

mea, inquiens, *uere est cibus et sanguis meus uere est potus, et qui manducat carnem meam et bibit meum sanguinem*[13] *in me manet, et ego in eo*[a]. Et[14] ad discipulos, cum panem porrigeret : *Hoc est corpus meum quod pro uobis tradetur*[b]. His igitur[15] et huiuscemodi[16] uerbis dominicis fidem prebens, sicut nullum corpus aliud pro nostra salute traditum preter suum scio, ita ut prefatus sum, nullam eius aliam[17] carnem quam que nata est de Maria uirgine et resurrexit de sepulchro manducari in remissionem peccatorum credo, neque alium sanguinem bibi quam qui profluxit de eius latere non dubito[c].

Qui uero autumant illud[18] post consecrationem panem esse materialiter, et corpus Domini[19] figuraliter tantum, et non ueraciter, carnales carnaliter sapientes[d] non parum contra fidem desipiunt, eo quod magis suis corporalibus oculis quam ueritatis attestationibus credunt. Quod autem panis et caro sacramentum uel figura peracta consecratione[20] dicitur, non solum non reprobo, uerum etiam fidei ratione[21] colligens catholice amplector[22] et approbo. Panem namque ortodoxe dici nemo qui probe sapit dubitat, cum eadem ueritas dicat : *Ego sum panis uiuus*[23] *qui de celo descendi, et panis quem ego dedero*[24] *caro mea est pro mundi uita*[e]. Sacramentum uero, quia sub eorum specie uisibili que uidentur secrecius uirtute diuina caro consecratur, quatinus hoc sit interius in ueritate[25] quod creditur fidei uirtute. Figuram[26] autem dum aliud[27] intellegitur quam quod uisu corporali et gustu sentitur. Quippe cum agnus Dei Christus[28] qui in patris dextera gloriatur, qui[29] iam non moritur et mors illi ultra non dominabitur ; ob sue passionis memoriam in mysterio tante oblacionis[30] immolatur. Ergo post tanti mysterii consecrationem sic ueram dominici corporis Eucharistiam me credo sumere, ut tamen[31] nullo modo negem in figura uel sacramento esse. Alioquin si absque sacramento uel figura[32] Dei agnum dentibus uorari crederem, in magnum, ut ait pater Augustinus, facinus incurrerem[f]. Atqui eo uberius ueritate fruor, quo plenius figuram uel sacramentum inesse, illustrante sancto spiritu[33], intueor. Hec itaque, beatissime pater, que dico quam pluribus sanctorum patrum dictis deuotissime fulcirem ni, fateor, huius epistole prolixitatem formidarem.

Tria solummodo eximiorum uero[34] doctorum testimonia inseram quatinus uobis satisfaciam me uel[35] optime credere uel sollerti uigilancia et sagaci perquisicione hec indagasse cautaque[36] intelligencie lance[37] pensasse. Beatissimus[38] namque Ciprianus ad populum in eo opere[g] ubi de hoc sapido gaudio loquitur : *Hoc accipite,* inquit, *in pane quod pependit in ligno, et hoc accipite in calice quod manauit ex latere*[h]. Hec eadem uerba et sensa egregius locutor[39] Augustinus in sermonibus ad neophitos[i] locutus est. Sanctus uero Ambrosius, in eo libro quem de sacramentis edidit[k], ait : *Quia ipsa est caro Christi in sacramento et sanguis que in cruce pependit et fluxit e latere*[40] *et que ex uirgini Maria sumpta est*[41] *et non alia,* inquit, *sed ipsa*[l].

Ecce, pater G.[42] habes ueracissima ueracissimorum[43] testimonia. Si autem te scire delectat quomodo alii patres nostri hec eadem sencientes concordent, quere que beatus Hilarius in octauo libro de Trinitate[m] commendat, que os aureum papa Gregorius in dialogorum libro IIII°[n] confirmat, que sanctissimus Cirillus CL patribus[44] qui in Effeso sunt congragati[o] predicat, que magnus Leo papa in sermone septimi mensis[p] disputat, que diuine legis interpres Ieronimus[q] in exposicione Exodi pronunciat, que uenerabilis Beda in sermone suo[r] uentilat, que Paschasius uir catholicus in libro[45] de eodem sacramento clarificat, que Augustinus[46] in libro de Verbis domini[s], que in expositione Johannis euangeliste sermone XXVI°[t], que in Natale innocentum[u], que in epistola ad Bonifacium episcopum[v], que in libro IIII°[47]

de Doctrina christiana[w], que in tricesimi terti psalmi titulo[x] predictus pater Augustinus examinando disputat[48], uentilandoque[49] examinat.

Si diligenter quesieris, inuenies procul dubio, ut dixi, omnes concordare et nullatenus discordare. Reuera qui ab ubertate domus[50] Domini inebriantur, nichil mirum si eadem sancte et[51] pure mellito gutture eructare gloriantur. Ceterum super his que te, pater, iubente, pro mea quantulacumque falcultacula[52] pectore pleno fiducie dixi, humiliter obsecro, non mireris si garrula Aristotelicorum uel Cripsippeorum argumenta trutinare uel ex flumine Tulliane eloquencie riuulum ducere non[53] perpendis, sed memento quia simpliciter fructus carpimus in diuine pagine[54] ortulo quorum radices gloriose fixe sunt in[55] celo. Vale[56].

Variantes

[1]Geraldo A1 A2 ; W. M. [2]abbati *om.* P. [3]karissimo *om.* A1 A2. [4]Anastasius A1 A2. [5]Domini... habet *om.* G. [6]pater *om.* P. [7]siue G. [8]sanctitati vestrae A1 A2. [9]hoc A2. [10]accipiet A2. [11]ex latere A1 A2. [12]veritas ipsa A1 A2. [13]sanguinem meum P. [14]Et *om.* A1 A2. [15]ergo G. [16]hujusmodi A2 G. [17]aliam *om.* P. [18]eum P. G. [19]Christi A2. [20]tanta consecratio P. A1 A2. [21]rationes A2. [22]complector G. [23]uiuus *om.* G. [24]dabo A2. [25]uirtute *in marg.* : al. ueritate G. [26]figura A1. [27]aliud *om* P. [28]Christus *om.* P. [29]quique G. [30]immolationis A1 A2. [31]cum P. [32]uel figura *om.* G. [33]spiritu sancto A2. [34]uero *om.* A1 A2. [35]uel *om.* P. [36]captoque P. G. [37]tantaque illa intelligencie luce A2. [38]beatus G. [39]doctor A2 [40]de latere G. [41]est *om.* A1 A2. [42]Gerarde A1 A2. [43]ueracissimorum *om* A2. [44]patribus *om.* P. A1 A2. [45]in libro *om.* A1. [46]Augustinus *om.* P. A1 A2. [47]quinto G. [48]uentilat P. [49]disputando A1 A2. [50]domus *om.* A2. [51]et *om.* A2. [52]facultate A2. [53]nec G. [54]in diuino P. G. [55]in *om.* A2. [56]valete A2.

Sources

EF : PASCHASE RADBERT, *Epistola ad Fridugardum*, éd. B. PAUL, Turnhout (*Corpus Christianorum, Continuatio medievalis*, 16), 1969, p. 145-173.

de Corp. : PASCHASE RADBERT, *De corpore et sanguine domini*, éd. B. PAUL, Turnhout (*Corpus Christianorum, Continuatio medievalis*, 16), 1969, p. 2-131.

[a]Io. 6, 56 ; Mt. 26, 26 ; Mc. 14, 22. [b]Lc. 22, 19. [c]EF, 21-24. [d]EF, 69. [e]Io. 6, 51. [f]EF, 60-63. [g]EF, 145. [h]EF, 148-149. [i]EF, 74. [k]EF, 138-139. [l]EF, 140-143. [m]EF, 552. [n]EF, 205. [o]EF, 224-225. [p]EF, 757. [q]de Corp. XXII, 15. [r]de Corp. X, 27-54. [s]EF 592. [t]EF, 630. [u]EF, 730. [v]EF, 113-114. [w]EF, 51. [x]EF, 670.

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 79-92

Cécile CABY

ÉRÉMITISME ET « INURBAMENTO » DANS L'ORDRE CAMALDULE À LA FIN DU MOYEN ÂGE*

En 1360, le chapitre général de l'ordre camaldule réuni à Fontebuono sanctionne la spécificité de quatre établissements « qui mènent une vie érémitique et recluse à la différence des autres monastères de l'ordre » *(qui vitam eremiticam et reclusionem aliqualiter ab aliis monasteriis ordinis dissimilem ducunt)* et dont les habitants ne pourront être déplacés ou appelés à des charges dans l'ordre sans une procédure d'exception[1]. Ces établissements sont l'ermitage de Camaldoli, fondé selon la tradition par Romuald de Ravenne dans les premières années du XIe siècle, Santa Maria degli Angeli de Florence, San Mattia di Murano dans la lagune de Venise et ses suffragants et Santa Maria della Rosa près de Sienne[2]. Les trois derniers établissements ont été fondés entre le début du XIIIe et la fin du XIVe siècle sur le modèle de l'ermitage de Camaldoli et constituent, dans la seconde moitié du XIVe siècle au moins, les conservatoires de la double observance romualdine, à la fois érémitique et cénobitique[3].

* Certaines références fréquemment utilisées dans le texte sont abrégées de la façon suivante : *Annales Camaldulenses ordinis sancti Benedicti*, IX vol., Venise, 1755-1773 : *Ann. Camald.* (suivi de la tomaison et de la page et, pour l'appendice documentaire, de l'abréviation *App.* suivie de la colonne) ; *Regesto di Camaldoli*, éd. L. SCHIAPARELLI, F. BALDASSERONI, E. LASINIO, I-IV, Rome, 1907-1922 : *Reg. Camald.* ; Archivio di Stato di Firenze : ASFirenze ; Diplomatico di Santa Maria degli Angeli : *Dipl. Angeli* (suivi de la date dans l'inventaire) ; Corporazioni Religiose Soppresse dal governo francese : *CRS*.

1. Éd. *Ann. Camald.*, VI, *App.* 322-328, en part. 324.

2. Sur Camaldoli et ses origines, voir G. CACCIAMANI, « Camaldoli (mon.) », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Rome, 1974, c. 1726-1777 et W. KURZE, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Sienne, 1989, pp. 243-275 et 275-294, et G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e Documentazione*, Césène, 1994 (Italia Benedettina 13). Sur S. Maria della Rosa, voir, avec précautions en raison des nombreuses imprécisions, A. LIBERATI, « Chiese, monasteri, oratori e spedali senesi », *Bullettino senese di storia patria*, XLVIII (1941), pp. 66-80 en part. pp. 70-71. Sur les deux autres ermitages, voir plus bas.

3. G. TABACCO, « Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese », dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milan, 1965, pp. 73-121.

Parmi ces fondations à l'image de Camaldoli, celle de Santa Maria degli Angeli fournit, en raison de l'exceptionnelle conservation de la documentation, un observatoire très pertinent sur la place et les formes de l'érémitisme dans la congrégation camaldule et sur la pérennité d'une image érémitique de l'ordre qui constitue l'un des facteurs du succès des Angeli dans la Florence de la fin du Moyen Âge.

Le modèle érémitique de Camaldoli

Le 7 septembre 1293, le poète Guittone d'Arezzo et le prieur général de Camaldoli, Don Frediano, signent un compromis par lequel le poète s'engage à verser 200 livres pisanes pour la construction d'un ermitage sur le modèle de celui de Camaldoli[4]. La convention comporte un ensemble de clauses, définissant précisément les rapports entre la nouvelle fondation et l'ermitage romualdin : à la fois une identité avec le modèle de Camaldoli, une dépendance directe vis-à-vis du *caput ordinis* mais également une certaine autonomie dans la congrégation du fait de la spécificité érémitique. L'attention du poète pour l'observance érémitique est d'ailleurs soulignée par une clause précisant qu'en cas de non respect de cette condition, le nouvel ermitage et ses bâtiments seraient confiés aux « Frati della Continenza »[5]. Soumises à l'approbation du majeur et des ermites de Camaldoli, ces conditions sont ratifiées le 14 juin 1295 après quelques retouches[6].

La référence à Camaldoli et l'affiliation directe à l'ermitage, invoquées lors de la plupart des fondations érémitiques dans la congrégation, témoignent de la pérennité du modèle de vie solitaire de l'ermitage des Apennins, plusieurs siècles après sa fondation et alors qu'il est devenu la tête d'une vaste congrégation à dominante cénobitique[7]. À l'époque où est fondé le « romitorio » de Santa

4. *Ann. Camald.*, V, *App.* 295-298 ; sur Guittone d'Arezzo et cette fondation, voir D. M. FEDERICI, *Istoria de' Cavalieri Gaudenti*, Venise, 1787, I, pp. 335-336 et II, pp. 135-137 ; C. MARGUERON, *Recherches sur Guittone d'Arezzo*, Paris, 1966, en part. pp. 71-75 ; L. RAGUSI, « Le origini del monastero di Santa Maria degli Angeli attraverso i documenti più antichi », dans *Ambrogio Traversari Camaldolese nel VI centenario della nascita*, Camaldoli, 1987, pp. 30-44.

5. ASFirenze, *Dipl. Angeli*, 1293 sept. 7 ; voir L. RAGUSI, « Le origini del monastero di Santa Maria degli Angeli », *loc. cit.* en part. pp. 37-41.

6. ASFirenze, *Dipl. Angeli, ad datam.*

7. Par exemple, à Santa Maria di Camaldolino près de Bologne, lieu de réclusion donné à l'ermitage de Camaldoli dans les dernières décennies du XIIe siècle pour qu'y soient édifiés un ermitage et un oratoire et dont les supérieurs, documentés dans la première décennie du XIIIe siècle sont un certain Sanson, majeur de l'église, et un prieur, binôme calqué sur celui de l'ermitage des Apennins (*Reg. Camald.*, III, n° 1382-1383, pp. 4-5 ; n° 1415, pp. 20-21 ; n° 1422, p. 22 ; n° 1424, p. 23 ; n° 1439-40, pp. 31-32). Sur ce monastère : G. GENTILI, « L'antico scomparso eremo di S. Maria di Camaldoli presso Bologna », *Strenna Storica Bolognese*, 14, 1964, pp. 117-135 ; C. PIANA, « Monasteri benedettini maschili nella città e diocesi di Bologna nel medioevo », *Ravennatensia*, IX, Césène, 1981, pp. 271-331, en part. pp. 290-291.

Maria degli Angeli, l'observance érémitique est déjà clairement définie par un *corpus* législatif, codification des règles de vie des premiers ermites de Camaldoli, renouvelée au XIIIe siècle par les prieurs Martin III (1248-1259) et Gérard II (1274-1291). Comblant l'absence de toute instruction écrite de la part du fondateur de Camaldoli, le prieur Rodophe Ier (1074-1089) a enregistré par écrit l'observance en vigueur à Camaldoli une soixantaine d'années après la mort de Romuald[8]. Il décrit une vie érémitique plus tempérée que celle prônée par Pierre Damien mais, comme lui, il n'assigne à la vie cénobitique qu'un rôle préparatoire à l'entrée à l'ermitage. Il insiste d'ailleurs sur le statut ambigu de la fondation-sœur de Camaldoli, Fontebuono à quelques kilomètres en contrebas de l'ermitage, dont il rappelle qu'elle ne doit pas être transformée en monastère mais toujours rester un *hospitium*. En 1113, lorsque le pape Pascal II reconnaît officiellement la congrégation de Camaldoli, il souligne la dualité de son observance, à la fois érémitique et cénobitique, tout en confirmant la prééminence de principe des ermites et du prieur de l'ermitage, également prieur général de la congrégation[9]. Vraisemblablement sous le pontificat de Pascal II, le *Liber eremitice regule*, de datation et d'attribution très controversées, décrit avec précision les coutumes et « ordinamenti » de la vie pratique à Camaldoli (chapitres 11 à 37), avant de consacrer six chapitres (chapitres 48 à 53) au prieur, choisi parmi les ermites ou dans d'autres communautés à condition toutefois qu'il ait pratiqué la vie érémitique. La prééminence des ermites et de l'ermitage de Camaldoli, où les abbés et prieurs de l'ordre doivent se rendre chaque année, est ainsi confirmée[10]. À la fin du XIIe siècle, en 1188, un autre prieur général, Placide, rédige une nouvelle version — peu novatrice — des constitutions[11].

En revanche, au milieu du XIIIe siècle, la législation érémitique est renouvelée par plusieurs initiatives généralices. La première émane du prieur Martin III, par ailleurs responsable d'un tournant cénobitique de la législation camaldule, mais qui, pour l'usage particulier de San Mattia de Murano, édicte des constitutions érémitiques. En 1243, en effet, deux ermites de Camaldoli reçoivent de l'évêque de Torcello un petit établissement, documenté depuis 1220 et situé sur l'îlot de

8. Selon la tradition, ce prieur publia deux séries de constitutions, l'une dite « constitutions brèves » (*Ann. Camald.*, III, *App.* 542-551) et l'autre, le *liber heremitice regule*, dite « constitutions longues » (*ibid.*, 512-542). Les Annales Camaldules accordent l'antériorité aux constitutions longues (1080) suivies de quelques années par les brèves (1085). Cette chronologie a été inversée depuis le début du siècle puis totalement remise en cause par W. Kurze et récemment par G. Vedovato (voir *infra* note 10).

9. *Reg. Camald.*, I, n° 754 ; P. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum*, I : *Italia Pontificia*, III, Rome-Berlin, 1906, n° 6, p. 177.

10. *Ann. Camald.*, III, *App.* 512-542 ; commentaire linéaire dans P. LUGANO, *La congregazione camaldolese degli eremiti di Monte Corona*, Rome, 2e éd., 1908, pp. 45-53. Sur la datation tardive du *Liber eremitice regule*, voir W. KURZE, *Monasteri e nobiltà*, *op. cit.*, en part. pp. 253-254 et G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione, op. cit.*, pp. 51-58 et 77-89.

11. *Ann. Camald.*, IV, 127-129.

Murano dans la lagune proche de Venise. Suivant l'exemple des premiers occupants formés à l'ermitage de Camaldoli, les frères de San Mattia adoptent un style de vie érémitique, reconnu le 29 mai 1248 par le prieur général Martin III qui décrète solennellement que S. Mattia sera désormais appelé *eremus* et qu'on y mènera une vie érémitique dans la réclusion, sauf pour la récitation commune des heures à l'église : c'est cette observance spécifique qu'il fixe dans des constitutions à usage local[12]. Quelle que soit la réalité de l'observance érémitique à San Mattia (les sources du XIVe siècle laissent peu de doute sur la dérive cénobitique), cette spécificité distingue les Camaldules de San Mattia aux yeux des Vénitiens, pour lesquels ils sont les « ermites de Murano », et leur vaut une faveur spéciale de la part des donateurs[13]. Le succès de la fondation des ermites de Murano et leur autonomie au sein de la congrégation camaldule se traduit d'ailleurs par une politique d'essaimage selon un modèle cistercien de filiation. Les ermites de Murano fondent ou réforment successivement San Matteo et Santa Caterina à Forlì (1311)[14], San Giovanni Battista de Chiogga (1322)[15], San Giovanni Battista de Faenza (1329)[16], San Giovanni Battista de la Giudecca, dans les années 1330[17], San Giovanni Battista de Bagnacavallo (1336)[18], et enfin, Santa Maria ou San Nicolò de Pesaro (1360)[19]. Cette intense activité fondatrice, placée sous le signe de l'ermite par excellence, Jean-Baptiste, est reconnue, le 3 juin 1370, par le pape Urbain V qui confirme la juridiction de San Mattia di Murano sur ses suffragants[20]. Se constitue ainsi un

12. Cité par F. CORNER, *Ecclesiae Torcellanae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae* (désormais *Eccl. Torc.*), III, Venise, 1749, pp. 95-96 ; *Ann. Camald.*, IV, 377. Sur le monastère, voir *Monasteri benedettini nella laguna veneziana*, éd. G. MAZZUCCO, Venise, 1983, pp. 80-82.

13. Voir les testaments en faveur de S. Mattia *de heremitanis* de Murano, du *conventum fratrum heremitarum de Murano,* des *remita de san Mathia de Muran,* des *fratres heremitas sancti Mathie de Murano* conservés dans ASVenezia, *S. Mattia di Murano, Pergamene* 1-5. Au XVe siècle, ces formules se raréfient progressivement.

14. F. CORNER, *Eccl. Torc.*, III, doc. N, pp. 136-137. En 1311, le prieur de S. Matteo di Murano publie des constitutions particulières pour cette fondation, modelées sur celles de Martin III : *Ann. Camald.*, V, 282-286.

15. *Ann. Camald.*, V, 320 et *App.* 438-441 ; *Monasteri benedettini nella laguna veneziana*, pp. 93-94.

16. À l'origine de cet établissement, se trouve un ermite de Faenza, Simon de Planettis, qui fait don à S. Mattia di Murano de soi et de sa cellule, dite *cella sancti Euclerii* ou *Dioticlerii*, afin qu'y soient fondés un oratoire et un *cenobium*. A. FORTUNIO, *Historiarum Camaldulensium libri tres*, Florence, 1575, p. II, lib. III, cap. 7 (d'après un acte de juin 1329, enregistré à S. Mattia) ; *Ann. Camald.*, V, 339-341.

17. Voir ASVenezia, *S. Michele in Isola, Pergamene* 13 B ; F. CORNER, *Eccl. Venet.*, I, pp. 281-282 ; *Ann. Camald.*, V, 368-372 ; *Monasteri benedettini nella laguna veneziana*, pp. 95-96.

18. *Ann. Camald.,* V, *App.* 521-522 ; la version de Fortunio reprise par F. Corner est très confuse et inexacte : F. CORNER, *Eccl. Torc.*, III, p. 100.

19. *Ann. Camald.,* VI, 59 ; *App.* XII, 508-511.

20. *Ann. Camald.,* VI, 107, *App.* XIX, 522-523 ; F. CORNER, *Eccl. Torc.*, III, doc. P, p. 139 ; *Lettres communes d'Urbain V*, éd. M. HAYEZ et M. H. LAURENT, IX, Rome, 1983, n° 26648, p. 247.

réseau, sinon de réelle observance érémitique, au moins de stricte observance, que les sources vénitiennes consacrent comme *ordo Sancti Mathie de Muriano de Venetiis*[21]. Le succès de ce modèle se mesure également à son rayonnement au delà des Apennins. Ainsi, le 7 juillet 1269, le majeur de Camaldoli reçoit dans l'ordre camaldule les ermites reclus de S. Giovanni *de Gaitanis* et leurs cellules, conformément à la Règle de saint Benoît et aux constitutions camaldules, mais l'acte d'agrégation précise que l'établissement sera soumis à la juridiction de l'ermitage, des ermites, du prieur et de l'ordre « comme le sont le lieu et les frères ermites de San Mattia de Venise » *(sicut sunt locus et fratres heremite sancti Mathie de Venetiis)*[22].

La seconde initiative de mise à jour des constitutions érémitiques est due au prieur Gérard II qui place au premier plan de son généralat la réforme de l'observance érémitique afin de conserver l'ermitage de Camaldoli « tel un chef doré, splendide et étincelant dans son antique observance et pureté »[23]. À nouveau, dans le quatrième livre *de Moribus*, approuvé par le chapitre de Soci (1279), il fait consacrer un long chapitre *de statu sacre eremi Camaldulensis* qui cherche à protéger la quiétude de l'ermitage de toute intrusion extérieure et de toute déviance intérieure[24]. Au XIVe siècle, d'autres mesures législatives visent à protéger et à renforcer la spécificité de la vocation érémitique, mais derrière ces mesures apparemment conservatrices se profilent la marginalisation de l'ermitage de Camaldoli, bastion de l'érémitisme dans une congrégation à forte dominante cénobitique, et le renversement des équilibres internes de l'ordre en faveur des cénobites[25].

Santa Maria degli Angeli ou l'érémitisme en ville au jour le jour.

En fait si les constitutions, forgées sur l'exemple de Camaldoli et convergeant avec d'autres données documentaires, permettent de saisir le mode de vie des habitants de l'ermitage des Apennins, ermites *aperti* ou reclus enfermés dans leur cellule, il est extrêmement difficile de mesurer le degré d'observance dans les autres établissements dits érémitiques, ceux que signalent les actes capitulaires de 1360 et ceux, très nombreux par exemple dans les Marches, que révèle incidemment la documentation[26]. L'un des seuls indices d'une obser-

21. *Ann. Camald.*, V, *App.* 526-529.

22. ASFirenze, *Diplomatico Camaldoli*, 1270 juillet 7.

23. L'œuvre se divise en deux parties, la *Vita fratrum eremitarum camaldulensis eremi*, datée du 13 octobre 1278 (*Ann. Camald.*, VI, *App.* 231-240) et les *Memoralia eremitice vite* datés de 1278 (*Ann. Camald.*, VI, *App.* 212-223) ; voir P. Lugano, *La congregazione camaldolese degli eremiti di Monte Corona, op. cit.*, pp. 54-55.

24. *Ann. Camald.*, VI, *App.* 241-242.

25. Voir le tableau sommaire de cette évolution dans C. Pierucci, « Da "eremo" a "cenobio" : l'evoluzione interna di Fonte Avellana », dans *Fonte Avellana nella società dei secoli XV e XVI*, Fonte Avellana, 1980, pp. 11-29, en part. pp. 18-19.

26. Voir la synthèse (souvent confuse) du mode de vie des ermites de l'ermitage de Camaldoli élaborée par J. Cacciamani, « La réclusion dans l'ordre camaldule », *Revue d'ascétique et de mystique*, 38, 1962, pp. 137-154 et 273-287.

vance plus rigoureuse par rapport aux *cenobia* de l'ordre est la fréquence des transferts, en provenance de ces établissements, de moines ou de convers qui n'en supportent plus la rigueur[27]. L'ermitage de Santa Maria degli Angeli de Florence échappe en partie à ce vide documentaire et constitue de ce fait un point d'observation très pertinent de l'érémitisme camaldule au XIVe siècle[28].

Par son acte de fondation, la communauté de Santa Maria degli Angeli est contrainte au respect d'une réclusion sévère qui exclut toute sortie de l'enceinte du « romitorio ». Peu à peu, cette réclusion absolue est tempérée et le prieur général Bonaventure autorise même, en 1320, les voyages à l'ermitage de Camaldoli[29]. Toutefois, l'observance érémitique semble avoir été respectée avec rigueur au moins jusqu'à la fin du XIVe siècle, ce qui, compte tenu du site urbain de l'établissement, nécessita quelques accommodements[30]. Le site des Angeli fut laissé au choix du prieur de Camaldoli, qui confia à un ermite, Don Orlando, l'achat d'un emplacement ou d'un bâtiment apte à l'installation d'un ermitage[31]. Or, le 31 mai 1295, Don Orlando stipule un contrat avec Alluodo di Chiarissimo Alluodo auquel il achète une parcelle plantée de quelques arbres, dotée d'un puits, d'une petite maison et d'une cabane, située dans les marges urbaines de Florence, dans la paroisse de S. Michele Visdomini[32]. Rien ne perce des motivations du choix insolite de l'ermite, sinon la place de plus en plus importante de Florence dans la congrégation camaldule et un phénomène d'adaptation de l'érémitisme à la ville qui fait de l'ermite un modèle religieux compatible avec la vie urbaine[33]. Ce premier lot est progressivement agrandi en 1295 et 1296, afin d'y construire le *novum*

27. Les registres des lettres des prieurs généraux fournissent de fréquents exemples de licence de transfert en faveur de moines ou de convers ne supportant plus la rigueur et la réclusion de leur établissement (le plus souvent San Mattia). Voir par exemple : ASFirenze, *CRS, Appendice Camaldoli*, 27, f° 324 (1333) ; *ibid.*, 27, f° 342 (1332) ; *ibid.*, 29, f° 79r° (1341) ; *ibid.*, 29, f° 115v°-116r° (1343), *ibid.*, 35, f° 2r° (1365) ; *ibid.*, 35, f° 9v°-10r° (1365).

28. La plupart des sources concernant S. Maria degli Angeli sont conservées aux archives d'état de Florence : *CRS*, 86 et *Diplomatico S. Maria degli Angeli*. Voir en particulier les deux livres de mémoires du monastère commencés au XIVe et poursuivis au XVe siècle (*CRS* 86, n° 95 et 96).

29. *Ann. Camald.*, V, 312.

30. Le métropolite Isidore, racontant son séjour à Florence pour le Concile de 1439, écrit encore que les moines des Angeli ne sortent jamais, mais le fait qu'il ajoute qu'aucun laïc ne les approche (information contredite par la plupart des autres sources) invite à la prudence : *Peregrinatio Metropolitae Isidori ad Concilium Florentinum*, éd. L. KRAJCAR, *Acta Slavica Concilii Florentini*, Rome, 1976, pp. 3-46, en part. p. 28. En 1431 encore, Ambrogio Traversari résiste longtemps aux injonctions du pape lui ordonnant de briser la clôture pour se rendre au chapitre général de Bertinoro qui l'élit prieur général : A. TRAVERSARI, *Hodoeporicon*, traduction italienne de V. TAMBURINI, Florence, 1985, p. 23.

31. *Ann. Camald.*, V, *App.* 300-301 ; ASFirenze, *Dipl. Angeli, ad datam.*

32. G. PAMPALONI, *Firenze al tempo di Dante*, Rome, 1973, pp. 87-90.

33. G. CASAGRANDE, « Vita religiosa femminile in Italia centrale », dans *Eremitismo nel francescanesimo medievale*, Assise, 1991, pp. 51-94, qui fournit une abondante bibliographie.

locum eremitichum heremi Camaldulensis[34]. Comme le rappelle le livre de « ricordanze » du monastère, toutes ces parcelles furent encloses, constituant le noyau initial de la clôture monastique, encore très réduit par rapport à l'extension du monastère à l'époque de la rédaction du livre (1402)[35]. En même temps, les ermites règlent les problèmes de voisinage concernant les murs et les fenêtres environnantes ouvrant sur leurs cloîtres[36]. En somme, le premier réflexe des frères s'installant dans une zone récemment intégrée dans la *terza cerchia* florentine, zone de peuplement encore assez lâche mais en cours de densification, est de protéger leur intimité par la constitution d'un espace entièrement contrôlé par eux, entouré de murs et d'un vaste îlot de verdure[37]. Volontairement dégagés sur des parcelles dont on supprime toute construction, ces jardins et ces vergers (en particulier d'orangers) contribuent à l'aménagement en ville d'un espace boisé et isolé, reconstituant le désert traditionnel des ermites[38].

34. ASFirenze, *Dipl. Angeli, ad datam* (3 documents) ; G. PAMPALONI, *Firenze al tempo di Dante*, pp. 90-92 ; *Ann. Camald.*, V, 211.

35. ASFirenze, *CRS*, 86, 96, f° 12r°-v° : « Di tutte queste peze di terra e dorto e case feciono una chiusura, da luno lato erano gli Alfani, cioe come oggi tira il muro di sotto le volte e viene per testa per la barbiera e per lospitio e passava per mezo il pratello del chiostro attraverso infino al muro che e oggi tra la capella di sancto Benedecto e la sagrestia, a II° lorto di sancta Maria Nuova, a III° i sopradetti pinzocheri [il s'agit de maisons ensuite achetées par le monastère de Settimo d'où le nom de Settimo donné à cette zone], a IIII° via. »

36. En 1307, le prieur Don Romualdo conclut un accord et fra Bartolomeo di Ugo Ildebrandini, frère du Tiers-Ordre franciscain et *mansionarius oratorii novelli loci de Cafaggiuolo*, à propos d'un mur entre le jardin de Santa Maria degli Angeli et le terrain de l'*oratorio nuovo de Cafaggiolo* (ASFirenze, *Dipl. Angeli*, 1306 fév. 20) ; en 1322, accord avec les représentants de l'abbaye cistercienne de Settimo, nouveaux propriétaires des terrains occupés auparavant par les tertiaires, sur l'ouverture de quatre fenêtres dans un mur non commun, en élévation au-dessus d'un mur mitoyen d'environ 1,70 m de haut. Settimo s'engage à murer les fenêtres à la demande de Santa Maria degli Angeli et à ne pas percer d'autres ouvertures dans ce mur regardant le jardin des Camaldules (*ibid.*, 1322 juin 3) ; en 1360, accord avec Bindo del fu Lapo Benini, son voisin, l'autorisant à appuyer du bois ou des constructions contre le mur séparant sa propriété de celle du monastère, le long de la via del Castellaccio, dans le respect de la propriété exclusive du monastère sur ce mur (*ibid.*, 1359 janv. 12) ; le 3 octobre 1368, accord avec fra Guido del fu Baldese, *hospitalarius* de S. Maria Nuova, qui autorise les Camaldules à reconstruire, à leurs frais, un vieux mur appartenant à l'hôpital et séparant son jardin de celui des Camaldules, à condition que la propriété du mur reste à l'hôpital (*ibid.*, 1368 oct. 3).

37. La politique d'acquisition des terrains voisins se poursuit dans les années 1330, aidée par les donations et les oblations : voir ASFirenze, *Dipl. Angeli*, 1330 avr. 4 ; 1331 nov. 5 ; 1331 janv. 14 ; 1331 fév. 17 ; 1331 juin 17. Elle continue à un rythme moins effréné dans la seconde moitié du XIVe siècle : voir ASFirenze, *CRS* 86, 96, f° 3r°-14r° et ASFirenze, *Dipl. Angeli*, 1358 juillet 13 ; 1368 sept. 15. Le *catasto* de 1427 offre une photographie très parlante de l'îlot camaldule constitué par les ermites des Angeli (voir ASFirenze, *Catasto* 185, f° 116r°-120v°).

38. Sur l'aménagement des jardins, voir ASFirenze, *Dipl. Angeli*, 1306 fév. 20 ; 1322 juin 3 ; 1368 octobre 3 ; *ibid.*, *CRS* 86, 96, f° 13v° *(diffacemmo ogni cosa e facemmo orto)*. Les jardins des Angeli apparaissent très clairement sur la vignette de Santa Maria degli Angeli dans le codex Rustici (Florence, *Biblioteca Seminario Arcivescovile*, f° 17v°, cf. Fig. 1).

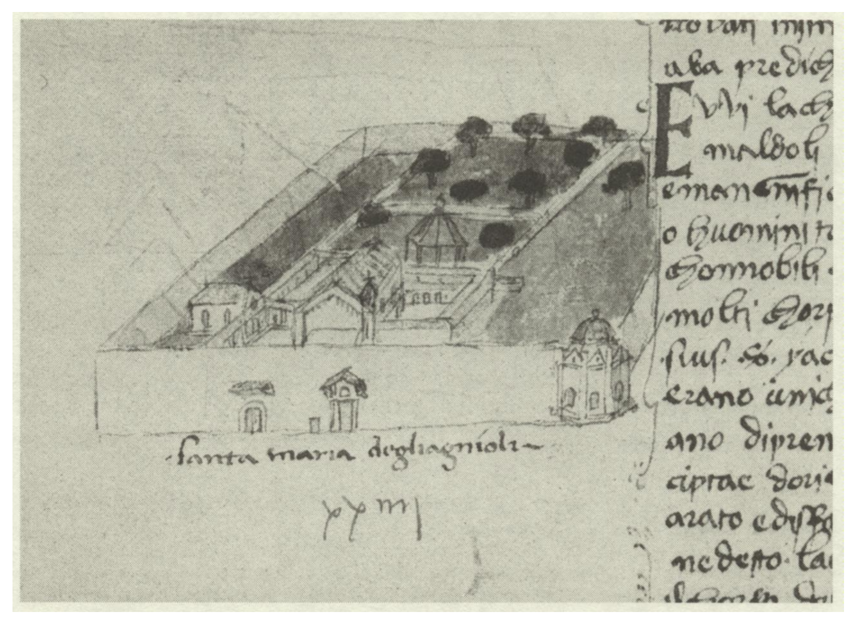


Fig. 1 — Santa Maria degli Angeli (Florence).
Florence, Biblioteca del Seminario arcivescoville : Codex Rustici, f° 17v°.

Outre ces précautions architecturales, l'organisation de la communauté est subordonnée au respect de la règle de réclusion totale. Les frères ne pouvant entrer en contact avec l'extérieur, les convers, commis ou familiers, uniques médiateurs avec le monde, sont très nombreux et chargés de lourdes responsabilités[39].

En fait, au quotidien, la vie des ermites des Angeli ne se distingue de celle des cénobites de la congrégation que par certaines habitudes spécifiques, comme l'usage de dortoirs divisés en cellules individuelles, et surtout par une conception très austère des règles de l'observance. Lorsque, en 1406, à une date où la réclusion des premiers temps a été rompue, les visiteurs de l'ordre interrogent les moines, il s'en trouve deux pour dénoncer cet amollissement et en particulier la prolifération du patrimoine monastique, contraire, selon eux, à la coutume des origines qui était de vivre d'aumônes[40]. Ermitage

39. En février 1406, les visiteurs de l'ordre trouvent à S. Maria degli Angeli de Florence 29 moines et 13 convers (ASFirenze, *CRS, Appendice Camaldoli*, 90, f° 79r°-90r°) ; en 1420, d'autres visiteurs comptent à S. Mattia 9 moines, 3 novices, 12 convers et 4 salariés (*ibid.*, f° 160v°-164v°) ; et en 1481, le général Pietro Dolfin compte 12 moines, 3 novices et 9 laïcs associés à des titres divers à San Mattia (*ibid.*, f° 310r°-fin).

40. ASFirenze, *CRS, Appendice Camaldoli*, 90, f° 80v° et 84r° : *quod si fieri potest possessiones vendantur eo quod de more monasterii non est possessiones habere sed de elemosinis vivere...* ; ou encore : *quod vellet magis amplectari paupertatem quam faciat et quod non in tantum dillatet et in possessionibus et bonis im[m]obiliaribus cum non sit de more monasterii...*

sur le modèle de Camaldoli ou, plutôt, monastère de stricte observance, S. Maria degli Angeli inaugure une formule originale dont témoigne la terminologie le désignant et qui passe indifféremment de *monasterium* à *heremitorium*, pour préférer le plus souvent *monasterium heremitarum*[41] !

Paradoxalement, tout en protégeant leur solitude, les ermites des Angeli développent des rapports étroits avec la ville et sa population, au point qu'on peut reprendre à leur égard la formule — utilisée par Anna Benvenuti à propos de certaines « pinzochere » toscanes — de « réclusion ouverte »[42]. Ce choix s'exprime dès les premières étapes de la construction du monastère par l'aménagement d'une « chiesetta di fuori », sorte d'avant-corps de l'église monastique réservé aux femmes[43]. Les ermites des Angeli s'attirent rapidement la bienveillance des Florentins : celle des familles « populaires » des paroisses de San Michele Visdomini, San Lorenzo et San Felice et celle de la commune de Florence, protectrice de la première heure, qui, à partir du dernier tiers du XIVe siècle, manifeste sa confiance aux frères en les chargeant de certaines opérations fiscales, du dépouillement des élections et peut-être de la protection des registres communaux[44].

En outre, les moines sont en contact permanent avec des groupes de dévots sur lesquels ils exercent, à des degrés divers, une sorte de magistère spirituel. Les groupes les mieux documentés sont ceux que mentionnent les *Vies* de deux bienheureux, le convers fra Silvestro et sa fille spirituelle Paola, rédigées à la fin du XIVe siècle par un moine des Angeli, Zanobi Tantini. En effet, selon cette tradition hagiographique, Silvestro, ancien fraticelle des collines florentines converti à l'érémitisme institutionnel en tant que convers, et Paola, fille d'artisans de la laine devenue « pinzochera » dans la petite communauté féminine de S. Margherita créée à son initiative en face de l'ermitage camaldule, deviennent, grâce à leurs dons de prophétie et d'omniscience, de véritables directeurs spirituels pour la communauté religieuse, pour les femmes fréquentant S. Maria degli Angeli et pour des cercles de dévots. Ainsi, aux Cisterciens de Settimo, au cénacle religieux réuni à San Gaggio par Tommaso Corsini et aux frères Simone da Cascia et Jacopo Passavanti, Silvestro, bien qu'*illitteratus*, explique les mystères divins, les Écritures et le moyen d'atteindre la vraie vie spirituelle[45].

41. Avec la correspondance pour les frères, dits tantôt *monaci*, tantôt *heremite*, tantôt les deux.

42. A. BENVENUTI PAPI, « *In Castro Poenitentiae* ». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome, 1990, p. 340. Les « pinzochere » sont assimilables aux tertiaires féminines des différents ordres ou aux « sœurs de la pénitence ».

43. ASFirenze, *CRS* 86, 96, f° 12v° : « La chiesetta di fuori si principio allora perche inde si potesse parlare quando fosse necessita con donne ».

44. R. C. TREXLER, « Honor among Thieves. The Trust Function of the Urban Clergy in the Florentine Republic », dans *Essays presented to Myron P. Gilmore*, éd. S. BERTELLI et G. RAMAKUS, Florence, 1978, II, pp. 317-334, en part. pp. 322-323.

45. Édition des *Vies* par C. STOLFI, *Leggende di alcuni Santi e Beati venerati in S. Maria degli Angeli di Firenze* (Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo

À partir de l'élection comme prieur du Florentin Filippo Nelli en 1322, cette ouverture est accélérée par une intense activité artistique puis intellectuelle, qui fait du monastère un lieu de référence de la culture florentine à la fin du XIVe siècle et dans la première moitié du XVe siècle. À partir des années 1370, le *scriptorium* se met à produire systématiquement pour l'extérieur, profitant de l'énorme capacité de commande de la ville de Florence, et il exerce, jusqu'aux années 1440, une domination presque absolue sur le marché du livre liturgique florentin[46]. Or, si l'activité des enlumineurs se déroule principalement dans l'enceinte du monastère, son développement à une échelle commerciale amène certains artistes à rompre la traditionnelle réclusion des Angeli, momentanément ou pour une plus longue période. Le peintre Lorenzo Monaco exerce ainsi presque toute son activité hors de la clôture[47].

Dans la lancée de cette activité d'écriture et d'enluminure, Santa Maria degli Angeli devient, sous l'impulsion décisive du prieur Matteo Guidone, un centre intellectuel de référence, cultivant l'étude des textes sacrés, en particulier des Pères antiques, et, grâce à la présence d'Ambrogio Traversari, ouvert aux innovations de l'humanisme. Le monastère accueille alors dans ses murs les lettrés les plus en vogue à Florence : selon le libraire Vespasiano da Bisticci, parmi les hommes dignes de Florence, rares étaient ceux qui ne fréquentaient pas Ambrogio[48].

Érémitisme et réforme dans l'ordre camaldule au XVe siècle

Mais le succès de Santa Maria degli Angeli ne tient pas seulement à son rayonnement culturel. Le monastère incarne un idéal de solitude diffusé à partir du XIVe siècle par les milieux lettrés, en liaison avec les réflexions sur les valeurs respectives de la vie active et de la vie contemplative, idéal dont l'expression triomphe dans les discussions de l'Académie florentine réunie à Camaldoli et que rapporte

XIII al XVIII, t. 52-53), Bologne, 1864 ; C. CABY, « La sainteté féminine camaldule au Moyen Âge : autour de la b. Gherardesca de Pise », *Hagiographica*, 1 (1994), pp. 235-269.

46. Voir G. FARULLI, *Istoria... degli Angioli di Firenze*, Lucques, 1710, pp. 6-11 ; M. G. CIARDI DUPRÉ DAL POGGETTO, introduction à *Codici liturgici miniati dei Benedettini in Toscana*, Florence, 1982, pp. 15-30 et la bibliographie citée dans *Ambrogio Traversari, un monaco e un monastero nell'umanesimo fiorentino*, éd. S. FRIGERIO, Camaldoli, 1988.

47. Voir la monographie de M. EISENBERG, *Lorenzo Monaco*, Princeton, 1989.

48. VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, éd. A. GRECO, Florence, 1970, p. 451 ; sur Ambrogio Traversari et le cénacle humaniste des Angeli, je renvoie à l'ouvrage cité note 46 et aux derniers colloques : *Ambrogio Traversari camaldolese nel VI centenario della nascita*, 1386-1986, Camaldoli, 1987 et *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, éd. G. C. GARFAGNINI, Florence, 1988.

Cristoforo Landino dans les *Dissertationes Camaldulenses*[49]. Ce mythe humaniste de la vie solitaire, dont certains aspects recoupent une faveur populaire indéniable pour les formes austères et solitaires de vie religieuse, est une des composantes de l'attachement de Coluccio Salutati au monastère de Santa Maria degli Angeli[50]. Arrêtons-nous ici sur un seul témoignage de la faveur de Salutati pour les ermites des Angeli, qui résume, avec éloquence, le paradoxe de la vie solitaire en ville. Dans une lettre du 17 juin 1381, la commune de Florence écrit, par la plume de son chancelier, au cardinal Tommaso Frignani, visiteur apostolique de l'ordre camaldule, pour lui recommander le monastère florentin. C'est le prétexte à un hommage sans partage de ces ermites, qui quittèrent le désert des Apennins pour vivre la solitude au milieu des hommes[51] :

> Nous avons dans notre ville un monastère de l'ordre camaldule, vénérable, selon nous, par la vertu des frères, et qui est couramment appelé monastère des ermites des Anges. Et ceux-ci, loin de pouvoir être comparés, peuvent être sans conteste préférés aux ermites du même ordre que protège un ermitage entouré de hêtres au sommet des monts des Apennins, mais aussi aux anachorètes que l'amertume de la pénitence, l'application à la contemplation ou l'amour du règne céleste dispersent dans les vastes solitudes. En effet, quel effort y a-t-il après s'être retiré dans les déserts, où ne se trouvent ni hommes ni même traces d'hommes, à vivre sans la compagnie des mortels ? En revanche, les nôtres, ces admirables ermites vivant au cœur d'une ville des plus peuplées, une fois entrés dans ces murs très sacrés, respectent à ce point la clôture que depuis déjà presque un siècle aucun d'eux n'en a franchi les portes pour en sortir. En outre, vivant dans la plus grande austérité vestimentaire et dans l'abstinence de toute nourriture carnée, ils subsistent grâce aux aumônes de chaque jour, ils fabriquent eux-mêmes leurs tissus, ils cultivent leurs jardins, et, sans cesse, soit ils sont plongés en prière, soit, pour surmonter la fragilité de la chair et ne pas

49. Dans l'abondante bibliographie sur le sujet, je ne citerai que A.M. Voci, *Petrarca e la Vita religiosa : il mito umanista della vita eremitica*, Rome, 1983 et récemment, P. O. Kristeller, « Teorie umanistiche della vita attiva e della vita contemplativa », dans *Pio II e la cultura del suo tempo*, éd. L. Rotondi Secchi Tarugi, Milan, 1991, pp. 13-27.

50. Sur les rapports entre Coluccio Salutati et Santa Maria degi Angeli, voir B. Ignesti, « Coluccio Salutati e i Camaldolesi », dans *Ambrogio Traversari camaldolese, op. cit.*, Camaldoli, 1987, pp. 55-88 et G. Spinelli, « Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari », dans *Ambrogio Traversari, op. cit.*, Florence, 1988, pp. 49-68.

51. G. Pistoni, « Un modenese amico del Petrarca. Il card. Tommaso Frignani, con lettera inedita di Coluccio Salutati », *Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Modena*, XII (1954), pp. 82-96, édition de la lettre pp. 94-96, en part. pp. 94-95 pour l'extrait cité et traduit.

s'endormir dans la torpeur de l'inaction, ils se consacrent à quelque travail des plus louables et honnêtes. Personne, ou très rarement, n'est admis dans cette clôture religieuse ; ils ne parlent avec personne, sinon sur autorisation préalable du supérieur ; vivant entre eux dans des cellules ouvertes, ils se contentent du seul fait de se voir les uns les autres et, en temps et lieux concédés, et, en présence de témoins seulement, ils conversent ; tout le reste du temps, excepté pour se consacrer aux offices des heures canoniques, aux leçons et aux oraisons, ils s'astreignent au joug du silence. Ô vrais anges charnels ! Ô hommes au milieu desquels il est permis de croire que l'esprit divin habite sans faille ! Vous seuls à notre époque montrez quelle doit être la vie monastique ! Vous êtes le signe qu'au milieu de la multitude on peut trouver la vie solitaire !

En somme, en dépit des menaces qui apparaissent en filigrane à la fin de cette missive, Coluccio brosse un tableau sans taches de la perfection atteinte par les frères des Angeli dans leur synthèse entre érémitisme et monde urbain.

Pourtant dans les dernières années de la vie de Coluccio Salutati, un événement vient troubler cette image idyllique d'une solitude accomplie au cœur de la ville, dévoilant les ambiguïtés d'une « réclusion ouverte » mais trop ouverte. En effet, dans les toutes premières années du XVe siècle, un groupe de moines « schismatiques » quitte l'ermitage de Santa Maria degli Angeli pour fonder, dans la périphérie de Florence, un ermitage identique à ce qu'était à l'origine le *romitorio* des Angeli[52]. Les circonstances complexes de cette fondation tournent autour de l'exécution du testament de Francesco di Jacopo Ricci, frère d'un moine des Angeli, Alessandro Ricci, dernier héritier de sa famille, et en particulier d'une clause secrète exigeant la construction d'un nouveau monastère. Santa Maria degli Angeli ayant refusé l'héritage (avant de revenir sur son refus), Alessandro et un petit groupe originaire des Angeli prennent en main la fondation, obtenant finalement l'approbation du pape et de la congrégation camaldule[53]. L'intérêt de cette affaire tient à ce que les fondateurs ont l'ambition de fonder un ermitage à l'image de ce qu'était, mais n'a pas su rester, celui de Santa Maria degli Angeli[54]. Grâce à un échange de lettre, en 1402, entre Coluccio Salutati et l'un des sept pères fondateurs de S. Benedetto, Raffaele di Guido Bonciani, on dis-

52. Le récit de l'affaire se trouve dans *Ann. Camald.*, VI, 199-200 ; voir aussi le récit qu'en fait le livre de mémoire de San Benedetto, ASFirenze, *CRS* 86, 94, f° 2v°.

53. *Ann. Camald.*, VI, 236-237 et *App.* 645-649.

54. Le premier des chapitres définissant l'observance de S. Benedetto (ASF, *Dipl. Angeli*, 1407 juin 1) exprime sa dette envers le modèle de Santa Maria degli Angeli : *In primis vellitis ordinare quod locus predictus Sancti Benedicti sit heremiticus et heremiticam faciant vitam fratres ibi manentes et moraturi sub regula et observantia ad instar monasterii Sancte Marie de Angelis de Florentia predicti camaldulensis ordinis.*

pose d'un éclairage supplémentaire sur les débuts mouvementés de San Benedetto. Raffaele, pressé par un Coluccio furieux de l'image négative donnée des Angeli lors du conflit, justifie son départ par un désir de pauvreté, de réclusion et de solitude. Le nouvel ermitage, affirme-t-il, accueille moins de visites et permet le repos des reclus ; contrairement aux Angeli où les bâtiments sont somptueux, les murs peints *(picturae parietum)* et les livres enluminés, à San Benedetto l'oeil n'est distrait que par le jardin et le verger. La preuve de la bonne volonté des fondateurs est, selon le correspondant de Salutati, l'observance austère du jeûne et de la psalmodie par des frères qui, pour la plupart, auraient pu profiter de leur famille, si tel avait été leur but, pour briguer une brillante carrière ecclésiastique. Enfin, conclut-il, l'ordre camaldule a perdu depuis cent ans de nombreux monastères et en a créé très peu sinon de très misérables, il valait donc la peine de tenter une nouvelle fondation[55].

Ainsi, est soulignée la perspective réformatrice de la fondation : San Benedetto et son austérité érémitique doivent être (comme le furent en leur temps San Mattia di Murano ou Santa Maria degli Angeli) le fer de lance d'une réforme de l'ordre, réforme qui passe par un retour à l'érémitisme des origines, ou, au moins, à son image. Cette nécessaire restauration d'un érémitisme associé à un mythique âge d'or de l'ordre constitue d'ailleurs le fil conducteur de toutes les tentatives de restauration de l'observance aux XIV[e] et XV[e] siècles. Mais bien qu'animés du même idéal d'exaltation des origines, ni Ambrogio Traversari, dans les années 1430, ni les promoteurs des congrégations d'observance de San Michele di Murano, dans les deux derniers tiers du XV[e] siècle, ne sont prêts à rendre à l'ermitage de Camaldoli, unique conservatoire de la double observance romualdine, la prééminence qu'il exerçait sur la congrégation jusqu'à la fin du XIII[e] siècle[56]. En fait, si l'érémitisme reste une valeur de référence et l'ermitage de Camaldoli le lieu rêvé de la spiritualité camaldule où l'ordre renoue avec ses origines, les cénobites camaldules tiennent à la place qu'ils ont conquise dans l'ordre et dans les sociétés urbaines[57].

C'est cette ambiguïté que rompt le Vénitien Paolo Giustiniani lorsqu'il entreprend à son tour de réformer Camaldoli à partir de décembre 1510. Les principes de son action sont simples mais radicaux : les ermites étant selon lui les seuls conservateurs de l'authentique vie contemplative, il faut redonner à l'ermitage son statut de lieu

55. COLUCCIO SALUTATI, *Epistolario*, éd. F. NOVATI, 4 vol., Rome, 1891-1905 (*Fonti per la storia d'Italia* 15-18), vol. IV, n° 19, pp. 362-365 ; *Ann. Camald.*, VI, 201-209 ; B. IGNESTI, « Coluccio Salutati e i Camaldolesi », *loc. cit.*, pp. 72-76.

56. Sur les réformes de Traversari, voir les indications sommaires, tirées de la correspondance du prieur général, dans C. SOMIGLI, T. BARGELLINI, *Ambrogio Traversari monaco camaldolese*, Bologne, 1986 ; sur les congrégations de Murano, V. MENEGHIN, *S. Michele in Isola di Venezia*, 2 vol., Venise, 1962, I, pp. 49-63.

57. Ce mécanisme est encore plus poussé chez les ermites de saint Augustin, voir O. REDON, « Les ermites des forêts siennoises (XIII[e]-début XIV[e] siècles) », *Revue Mabillon*, n. s., 1 (1990), pp. 213-240.

érémitique et, pour cela, le libérer de la domination des cénobites de l'ordre en retournant aux sources de l'observance camaldule, celle de Romuald et de Pierre Damien. Symboliquement, Paolo Giustiniani se rend au moins deux fois à Fabriano où sont conservées les reliques de Romuald[58]. Plus pratiquement, il étudie les origines de la tradition érémitique qu'il désire restaurer, les œuvres de Pierre Damien, les législations érémitiques camaldules et d'autres textes qui lui servent de matériel de base pour la compilation de la *Regula eremitice vite*[59]. Cette première phase, celle d'une restauration de l'ermitage de Camaldoli et de son statut dans l'ordre, précède une seconde étape, beaucoup plus radicale, fruit du semi-échec de la réforme des années 1510. En effet, incapable de résoudre les tensions au sein de l'ordre entre les ermites et les cénobites qui refusent de voir se renverser un équilibre établi en leur faveur depuis plus de deux siècles, Paolo Giustiniani renonce à la tradition d'union entre vie solitaire et vie commune et fonde une congrégation d'ermites, la Compagnie des ermites de saint Romuald, au sein de laquelle il applique son programme avec une rigueur redoublée[60].

Aucune place dans ce programme pour des compromis entre ville et érémitisme, que Giustiniani condamne aussi radicalement que Pierre Damien. L'itinéraire du patricien vénitien est d'ailleurs une fuite perpétuelle vers une solitude toujours plus retirée des hommes : de Padoue et Venise à l'îlot de Murano, puis de Camaldoli, qu'il décrit comme « une maison plus fréquentée et plus tumultueuse que celles qui sont au cœur des villes », aux grottes de la Marche d'Ancône[61]. Séparés des cénobites, les ermites se dispersent à nouveau dans les vastes solitudes des Apennins.

58. Récit du pèlerinage et de la translation d'une relique à Camaldoli en 1516 dans *Ann. Camald.*, VIII, 7 et *AASS.*, Fév. II, p. 341 ; pèlerinage de 1526, dans *Ann. Camald.*, IX, *App.* 37-38.

59. Sur P. Giustiniani, voir J. LECLERCQ, *Un humaniste ermite, le bienheureux Paul Giustiniani (1476-1528)*, Rome, 1951 ; ID., « Le jugement du Bx Paul Giustiniani sur S. Pierre Damien », *RSCI*, II, 1957, pp. 423-426 ; E. MASSA, *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Naples, 1992, qui renvoie à sa production sur le sujet. Sur l'édition de la *Regula,* P. LUGANO, *Del tipografo bresciano Bartolomeo de Zanettis al servizio di Camaldoli e della « Regula Vitae Eremiticae » stampata a Fontebono nel 1520*, Florence, 1912.

60. Voir P. LUGANO, *La congregazione camaldolese degli eremiti di Monte Corona, op. cit.* et J. LECLERCQ, *Un humaniste ermite, op. cit.*, pp. 109-142.

61. Cité par J. LECLERCQ, *Un humaniste ermite, op. cit.*, p. 74 ; sur l'hostilité de Pierre Damien aux ermites urbains, voir *Die Briefe des Petrus Damiani*, éd. K. REINDEL, II, Munich, 1988, n° 44-45, pp. 7-39.

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 93-112

Lucie GERNEZ

RELIQUES ET IMAGES DE SAINT GALGANO À SIENNE (XIIIe-XVe SIÈCLE)

Le nom de « San Galgano » évoque aujourd'hui une abbatiale cistercienne échouée aux portes de la Maremme, à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Sienne. L'atmosphère romantique du lieu a inspiré nombre d'artistes et, récemment, le cinéaste Andrei Tarkovsky a emprunté le cadre de l'édifice pour poser en son centre la dernière image de son film *Nostalghia*[1]. Depuis quelques années les bâtiments de l'abbaye[2] accueillent d'anciens drogués à la sortie de leur cure de désintoxication.

La nef est amarrée au pied d'une colline, le mont Siepi[3] dans une plaine cernée de bois. Sur le mont Siepi, une chapelle ronde abrite une épée plantée dans la roche. L'épée, de facture récente, est la reproduction de celle de saint Galgano.

L'ermite du mont Siepi

Galgano Guidotti était né en 1148 à Chiusdino, un « castello » situé à quelques kilomètres du mont Siepi, dans une famille de chevaliers[4].

1. Andrei TARKOVSKY, *Nostalghia*, 1983. Andrei Tarkovsky raconte avoir voulu faire un film sur un Russe, Gortchakov, en long voyage d'études en Italie. Le cinéaste écrit dans ses mémoires : « L'Italie que Gortchakov perçoit au moment de son tragique conflit avec la réalité... s'étale devant lui en ruines majestueuses, qui semblent comme surgies du néant », dans Andrei TARKOVSKY, *Le temps scellé*, Paris, Éditions de l'Étoile/Cahiers du cinéma, 1989, p. 190.

2. Antonio CANESTRELLI, *L'abbazia di San Galgano. Monografia storico-artistica con documenti inediti e numerose illustrazioni*, Florence, Fratelli Alinari Editori, 1896, rééd. Pistoia, Tellini Editore, 1989. À côté de l'église abbatiale ouverte à tous les vents, ont subsisté plusieurs parties du couvent.

3. Le mont Siepi, aujourd'hui dit « Poggio della Cappella », culmine à une altitude de 345 m ; la chapelle est à l'altitude de 338 m (carte IGM 1/25 000 Chiusdino).

4. Franco CARDINI, *Leggenda di Santo Galgano Confessore*, Sienne, 1982, p. 30. Dans l'introduction à l'édition du manuscrit, l'auteur signale, dans la marge du manuscrit (f° 117v°), un dessin de Celso Cittadini reproduisant les armes de la famille Guidotti. Franco Cardini les décrit ainsi : « campo d'oro alla banda di rosso ». Ces armes traduisent une appartenance chevaleresque.

Il est venu planter dans le roc son épée pour en faire une croix, choisissant ainsi le mont Siepi pour y mener une vie érémitique indépendante, sans se rallier à un ordre religieux. Il meurt en ce lieu en décembre 1181.

L'évêque Ugo de Volterra, s'empresse alors de demander au pape l'ouverture d'une enquête[5], pour préparer la canonisation de l'ermite, dont la *fama* était déjà largement répandue dans la région. Dès 1185, trois prélats sont dépêchés par la curie papale. Parmi les vingt témoins, paraît Dionigia, la mère de Galgano. Elle raconte la vie de son fils unique, en insistant sur sa conversion. Galgano lui avait rapporté les apparitions successives de saint Michel : l'archange avait incité Galgano à se faire chevalier, puis l'avait conduit sur le mont Siepi, là où le jeune homme ficha son épée qui prit figure de croix, puis il renonça au monde pour vivre une vie érémitique dans le désert sylvestre de la Maremme toscane. À un moment, il prit conseil auprès des disciples de Guillaume de Maleval, implantés au sud de la Maremme. Puis, il partit en pèlerinage pour Rome. Il rendit visite au pape, peut-être pour lui demander l'autorisation de fonder un ordre érémitique. En retournant au mont Siepi, Galgano trouva son ermitage saccagé. Avec l'aide des compagnons qui l'avaient rejoint, il construisit une chapelle ronde où il replanta son épée.

Selon André Vauchez[6], les témoignages recueillis pour démontrer la sainteté de Galgano constituent le premier procès de canonisation conservé. Toutefois, rien ne prouve que l'enquête ait débouché sur une canonisation effective. Le texte a été rapporté par l'érudit siennois Sigismondo Tizio dans ses *Historiae Senenses ab initio urbis Senarum usque ad annum 1528*[7]. Il est conservé à la Bibliothèque Communale de Sienne.

En 1220, Roland de Pise, moine cistercien, rédige une *Vita* de saint Galgano, directement inspirée des témoignages de l'enquête. Puis la fin du XIII[e] et surtout le XIV[e] siècle voient la multiplication des « leggende ». Ces textes en latin ou en langue vulgaire sont l'œuvre de religieux florentins ou siennois, vallombrosans ou augustins. L'origine de leurs auteurs confirme le caractère toscan du culte de saint Galgano.

Après Franco Cardini[8] qui a édité la *Vita* augustinienne en langue vulgaire, Eugenio Susi[9] a édité la *Vita* cistercienne en latin. Les

5. Le texte de l'enquête a été publié par Fedor SCHNEIDER, « Der Einsiedler Galgan von Chiusdino und die Anfänge von S. Galgan », *Quellen und Forschungen aus italianischen Archiven und Bibliotheken*, XVIII, 1914-24, pp. 71-77, dans les notes suivantes, abrégé : Procès.

6. André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les textes hagiographiques*, Rome, 1988, pp. 41-42.

7. Bibliothèque Communale de Sienne, B. III. 6-13 ; texte édité par Fedor SCHNEIDER, Procès.

8. Franco CARDINI, *op. cit.*, pp. 101-111.

9. Eugenio SUSI, *L'eremita cortese. San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993. pp. 185-213. Au début de son ouvrage, Susi répertorie les différentes sources écrites.

travaux des deux auteurs ont révélé les liaisons de la légende de saint Galgano avec la tradition courtoise de la littérature chevaleresque[10] et avec la tradition folklorique[11].

À la mort de Galgano, le lieu de son ermitage est devenu un pôle sensible de la piété populaire locale ; les guérisons, les libérations de prisonniers[12] réalisées par l'ermite, associées à son mode de vie, ont concouru à la réputation des lieux et assuré la *fama* locale. Bientôt, les compagnons de Galgano se dispersent en Toscane[13], à l'exception de trois disciples qui se joignent aux Cisterciens, venus fonder, au pied du mont, un monastère. Achevée en 1224, l'abbaye prend le relais de l'ermitage et s'intitule San Galgano. Le lieu, entre Chiusdino et Monticiano, est en position frontière entre les terres de la commune de Sienne et celles de l'évêque ou de la commune de Volterra. En matière ecclésiastique, il relève de Volterra, au politique, de Sienne[14]. Le monastère qui investit le lieu va tisser des liens serrés avec la commune de Sienne[15] c'est-à-dire la puissance montante, et jouer un rôle économique, administratif et religieux croissant. Dans le même temps les ermitages se multiplient dans la Toscane méridionale[16].

Dans ce contexte, au culte rural et populaire des reliques du saint ermite, va peu à peu se juxtaposer l'élaboration d'un spectaculaire

10. Les exemples sont nombreux, nous en citons un : le nom même de Galgano, *Galvanus* en latin, se rapproche singulièrement du nom de Gauvain. Dans les textes ils sont tous deux blonds et jeunes et les parents de Galgano appartiennent à la chevalerie du « castello » de Chiusdino. L'aspect courtois de la légende de Galgano est surtout mis en valeur dans les textes tardifs, par exemple dans l'épisode de la fiancée Polissena de Civitella qui vient rendre visite à Galgano sur le lieu de son ermitage. Cette scène est ciselée sur le reliquaire de la tête de san Galgano (Fig. 2) puis reprise sur une tablette de bois peinte par Andrea di Bartolo. En abordant le reliquaire nous évoquerons cet épisode de la légende de saint Galgano qui n'est rapporté, dans les textes conservés et répertoriés, qu'à partir du XVIe siècle, cf. Gregorio LOMBARDELLI, *Vita del gloriosissimo S. Galgano senese da Chiusdino*, Sienne, éd. Luca Bonetti, 1577.

11. Quelques exemples : la présence du cheval de Galgano, qui, pour Hubert Damisch, est l'instrument de sa conversion (Séminaire sur la conversion, EHESS, Paris, 1989) ; les trois punitions infligées aux moines qui viennent saccager l'ermitage : l'eau, la foudre et le loup. Le loup appartient au folklore rural et sylvestre et il est souvent présent dans les récits hagiographiques et les récits populaires, cf. G. ORTALLI, « Natura, storia e mitografia del lupo nel Medioevo », *La cultura*, XI, déc. 1973. pp. 19-20.

12. Les différents témoins du Procès, outre Dionigia, sont les miraculés ; ils sont tous toscans.

13. Selon Benigno VAN LUIJK, *Gli eremiti neri nel Dugento con particolare riguardo al territorio pisano e toscano. Origini, sviluppo ed unione*, Biblioteca del Bollettino Storico Pisano, Collana Storica, 7, Pise, 1968.

14. Cf. Odile REDON, *Uomini e comunità del contado senese nel Duecento*, Sienne, 1982, EAD. *L'espace d'une cité. Sienne et le pays siennois (XIIIe-XIVe siècle)*, Rome, 1994.

15. Particulièrement entre 1215 et 1320 comme l'a montré Laura NERI, *L'Abbazia di San Galgano e Siena (1181-1320). Per una storia dei rapporti fra i Cistercenci e la città*, « Tesi di laurea » dactylographiée, Università degli studi di Siena, Facoltà di lettere e filosofia, 1991-1992.

16. *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*, Monte dei Paschi di Siena, Sienne, 1990.

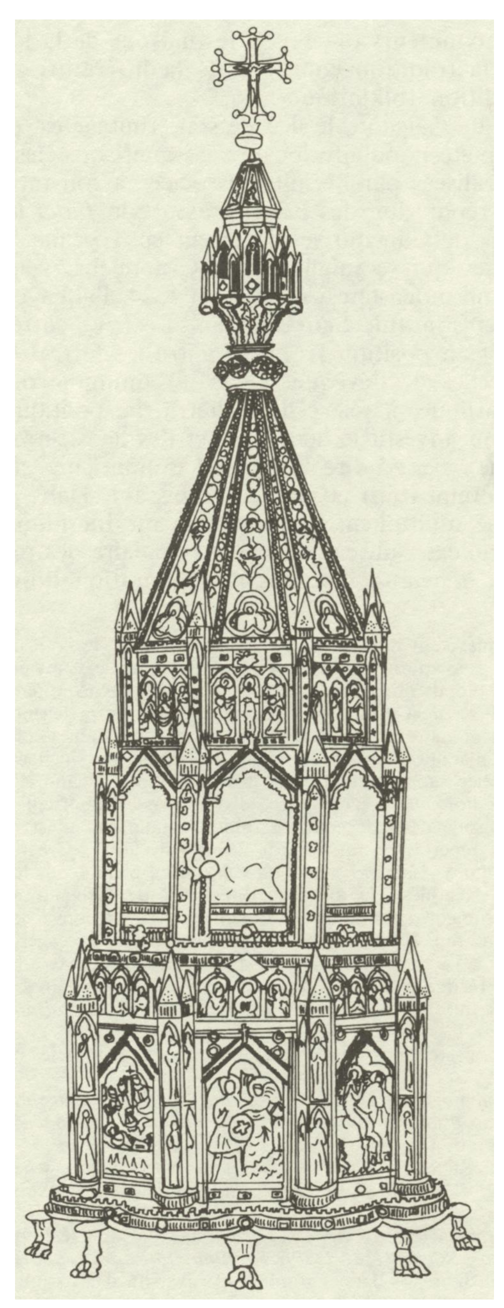


Fig. 1 — Reliquaire de la tête de saint Galgano, Sienne, Museo dell'Opera del Duomo

culte civique siennois. L'intégration de l'ermite au panthéon urbain semble orchestrée par l'abbaye cistercienne de San Galgano. En ville, les saintes reliques sont relayées par de riches images, et à partir du XIIIe et surtout aux XIVe et XVe siècles, les représentations iconographiques vont se multiplier. Ces images trouvent les supports les plus précieux, dans le premier éclat de l'orfèvrerie et de la peinture gothiques siennoises. Du mont Siepi, de la frontière du contado siennois, jusqu'à la salle du secrétariat du Palazzo Pubblico, par la création et la mise en place de ses images[17], l'ermite rural pénètre les lieux clefs du pouvoir aux XIVe et XVe siècles : il devient « San Galgano da Siena ».

Le lieu mobile du culte et de l'image : le reliquaire

La relique corporelle la plus importante de saint Galgano est sa tête. Elle était périodiquement transportée en procession entre l'abbaye de San Galgano et la ville de Sienne ; pour l'abriter et la montrer aux fidèles, un reliquaire[18] (Fig. 1) fut réalisé à Sienne entre 1290 et 1300, peut-être sous la direction de l'architecte, sculpteur et orfèvre siennois, Ugolino di Vieri. Il se trouvait à l'abbaye jusqu'au XVIe siècle ; il fut alors placé au couvent de Santa Maria degli Angeli dit « du Santuccio » à Sienne. En 1925, il a été transféré dans la cathédrale et il est aujourd'hui conservé au musée de l'Œuvre de la cathédrale de Sienne.

L'édifice[19] octogonal, de cuivre et d'argent en ronde bosse ou ciselé, partiellement doré, mesure 101 cm de hauteur et a un diamètre de 36,5 cm ; il est orné d'émaux champlevés (vert, rouge, bleu) et translucides et de pierres et verres colorés. Le reliquaire repose sur une plateforme en cuivre doré, portée par des pattes de lion ; il a la forme d'un édicule polygonal à trois étages, couvert d'un toit pyramidal. Chaque étage compte huit plaquettes ciselées, séparées par des

17. Sur le thème des représentations religieuses et de leur lieu au Moyen Âge, cf. Jean-Claude BONNE, « Représentation médievale et lieu sacré », dans *Luoghi sacri e spazi della santità*, Sofia BOESCH GAJANO, Lucetta SCARAFFIA, dir., Turin, 1990, pp. 565-571.

18. Ce reliquaire était présenté lors de l'exposition sur l'art gothique siennois au Palazzo pubblico de Sienne en 1982, reprise en Avignon en 1983. Cf. Catalogue de l'exposition, *Il Gotico a Siena*, Florence, 1982, fiche n° 21, « Reliquiario della testa di San Galgano », pp. 78-82, par Donatella CINELLI. La première mention certaine d'Ugolino di Vieri est de 1329, puis le grand reliquaire d'argent pour le « Corporale » du « duomo » d'Orvieto est daté de 1338, cf. *Encyclopedia Universalis*, VI, Paris, 1985, p. 116.

19. Il est vraisemblable que ce reliquaire a été commandé par l'abbaye de San Galgano mais il n'est pas mentionné dans l'inventaire du Trésor de l'abbaye écrit en 1656 pour l'abbé commendataire, le cardinal Charles de Médicis, parce que le reliquaire était alors conservé dans l'église du Santuccio à Sienne. Dans cette liste, seul le reliquaire de Frosini, daté du XIVe siècle (1315-1320) est décrit. Cf. Antonio CANESTRELLI, *op. cit.*, pp. 102-103, 145.

tourelles à deux étages où sont installés des anges. Les plaquettes de l'étage inférieur, chacune cadrée dans une baie gothique trilobée, présentent des morceaux choisis de la vie de saint Galgano que nous étudierons plus loin. Entre l'étage inférieur et l'étage médian des demi-plaquettes présentent, dans des fenêtres trilobées, alternativement le buste de la Vierge ou celui du Christ, flanqué du buste de deux anges. À l'étage médian, derrière des tablettes de verre transparent, des édicules en baie gothique accueillent des plaquettes amovibles, ciselées de fenêtres géminées. Chaque fenêtre présente deux portraits en pied. Seize personnages sont ainsi ciselés en ronde bosse ; on trouve saint Paul[20], saint Pierre, deux saintes femmes et des saints apôtres. À l'étage supérieur, le cycle présente le parcours de l'âme de l'ermite après sa mort. Galgano y est présenté suivi par des moines en habit cistercien. Cette fois les différentes scènes s'inscrivent dans des fenêtres trilobées. Les plaques du toit qui ferment le reliquaire sont couvertes d'ornements en filigrane avec deux séries de plaquettes trilobées présentant des têtes d'ange en émaux champlevés qui rappellent les miniatures de Pietro Lorenzetti. Au sommet du reliquaire un petit temple est posé sur un nœud plat décoré de filigranes, il est soutenu par une tribune où sont fixés des oiseaux et d'autres figures. Ce petit édifice, octogonal comme le reliquaire, est ouvert de fenêtres geminées en arc aigu. Il est couvert d'un toit pyramidal auquel a été ajouté tardivement un crucifix.

La forme octogonale permet une lecture horizontale des cycles mais instaure aussi une certaine continuité entre les scènes des différents étages. La lecture verticale des images superposées révèle en effet des correspondances, particulièrement entre la vie de l'ermite ciselée à l'étage inférieur et sa glorification présentée à l'étage supérieur.

Comme nous l'avons dit plus haut ce reliquaire est aussi une monstrance. Les textes rapportent : « tous les ans, en présence d'un grand concours de population, la tête est respectueusement exposée et offerte à la vénération, pour qu'ils gardent dans les yeux de l'esprit la mémoire d'une telle vision »[21]. Les plaquettes de l'étage médian du reliquaire sont amovibles. Ôtées, elles laissaient entrevoir la tête du saint. De plus lorsque les plaquettes de l'étage médian sont enlevées, le cadre architectural du reliquaire devient régulier, faisant alterner en montant vers le haut, les plaquettes à cadre gothique trilobé simple avec les fenêtres trilobées. Il est possible que l'objet ait été conçu pour rester ouvert à l'étage médian, car d'autres éléments peuvent confirmer le rôle de monstrance de ce reliquaire, en particulier

20. Saint Paul était un « guerrier », il a été jeté aux pieds de son cheval lors de sa conversion ; comme lui, Galgano doit monter à cheval pour en descendre. Son cheval peut être envisagé comme l'instrument de sa conversion, cf. Hubert Damisch, Séminaire sur la conversion, Paris, Centre Thomas More, 1991.

21. *Singulis annis, congregato populo, reverenter ostenditur* < *caput* > *ad honorem, ut tante visionis... et habeant in mentis oculis circumscriptum*, cité par Eugenio Susi, *op. cit.*, p. 42.

une couronne conservée au musée de l'Œuvre de la cathédrale de Sienne. Constituée de huit plaquettes de cuivre émaillées de bleu foncé, elle porte l'inscription : « S Ghalgano da Chiuslino ». Cette couronne pouvait se placer autour de l'étage médian du reliquaire, soit autour du crâne[22].

Ce reliquaire a lui-même fait l'objet de représentations dans les années postérieures, et, chaque fois, il est présenté comme une monstrance, par exemple sur un autre objet mentionné dans l'inventaire du trésor de l'abbaye : la crosse[23] (datée des années 1330) de l'abbé de San Galgano. Dans le décor de la base de la volute de la crosse, l'artiste a ciselé un reliquaire architecturalement simplifié, représenté avec son toit ouvert[24], laissant apercevoir la tête du « santuccio » jusqu'aux yeux, figurés grands ouverts. Un siècle plus tard, Giovanni di Paolo (1417-1482) peint un portrait[25] de saint Galgano en pied, portant le reliquaire de sa tête. Cette fois, l'objet ressemble tout à fait au reliquaire ; l'étage médian est présenté ouvert, sans les plaquettes d'argent. La petite taille du tableau ne permet pas de distinguer si le peintre a cherché à représenter les scènes ciselées sur les diverses plaquettes.

Revenons au programme de l'étage inférieur de ce « reliquiario tabernacolo » ; il comporte les scènes suivantes, en suivant le sens des aiguilles d'une montre à partir d'une première plaquette dont le choix s'impose :

1. L'archange saint Michel invite le jeune chevalier à entrer dans une maison, qui peut figurer la chapelle décrite par sa mère Dionigia dans la seconde vision. La *Leggenda* a repris ainsi le passage : « il lui sembla qu'il entrait sous terre et arrivait au mont Siepi et, sur le mont, il trouvait douze apôtres dans une rotonde »[26]. À cette scène correspond la figure ciselée à l'étage supérieur. La porte de l'édifice est la même mais au dernier étage, c'est la porte du Paradis, gar-

22. Ce couronnement de la relique trouve sa propre image sur le reliquaire même, au troisième registre où une plaquette montre le Christ posant une couronne sur la tête de Galgano. Cette plaquette se trouve au-dessus de la scène figurant la visite du démon que nous verrons plus loin. Cf. Catalogue, *Il gotico a Siena, op. cit.*, fiche n° 68, « Corona di San Galgano », par Elisabetta CIONI LISERANI, pp. 195-196.

23. Antonio CANESTRELLI, *op. cit.*, p. 102. La crosse de San Galgano est aujourd'hui conservée au musée de l'Œuvre de la cathédrale de Sienne, cf. Catalogue, *Il gotico a Siena, op. cit.*, fiche n° 71 : « Pastorale di San Galgano », par Giovanna DAMIANI, pp. 205-208.

24. Nous n'avons pas vérifié si le toit du reliquaire de la tête de saint Galgano peut s'ouvrir, cependant aucune ferrure ne semble le permettre. À notre avis, la figuration sur la crosse illustre de manière simplifiée le rôle de monstrance du reliquaire.

25. Ce portrait appartient à un pilastre peint d'une « Maestà » conservée à la Pinacothèque Nationale de Sienne, cf. Piero TORRITI, *La Pinacoteca di Siena. I dipinti dal XII al XV secolo*, Gênes, 1977, n° 575. Sur Giovanni di Paolo, voir Keith CHRISTIANSEN, Laurence B. KANTER, Carl Brandon STREHLLER, *Painting in Renaissance Siena. 1420-1500*, catalogue de l'exposition au Metropolitan Museum of Art, New York 1988-1989, pp. 168-169, trad. ital., Monte dei Paschi di Siena, 1989.

26. « Parvele di entrare sottoterra e venire in Monte Siepi, nel quale monte/trovava dodici appostoli in una casa ritonda », Franco CARDINI, *op. cit.*, p. 103.



Fig. 2 — Reliquaire de la tête de saint Galgano,
détail : La visite des parents à Galgano, Sienne, Museo dell'Opera del Duomo.

dée par saint Pierre. La plaquette d'argent doré de l'étage inférieur est percée d'un trou qui devait laisser imaginer la sainte relique lorsque les plaquettes du second étage étaient en place derrière les tablettes de verre. Cet œil minuscule ouvert sur l'intérieur de l'objet renforce le geste d'invitation de l'archange à Galgano. En toutes circonstances, il existe un lien direct entre les fidèles et la relique et donc avec le saint. Le geste de l'archange sollicite aussi le fidèle, invité à entrer dans l'édifice de l'église gothique, image de l'Église.

2. Saint Michel conduit Galgano, auréolé comme dans l'ensemble des plaquettes du reliquaire : le chevalier porte cape et éperons comme le rapporte la *Leggenda*, mais il convertit en habit de pénitent son vêtement de chevalier : « puis il transforma son manteau en forme de vêtement monastique et, ayant fait un trou au milieu en forme de scapulaire, il s'en vêtit »[27].

3. Descendu de son cheval, Galgano tient un arbuste qu'il vient de couper avec son épée[28].

4. Toujours accompagné de son cheval, Galgano plante son épée dans la roche. Elle devient croix.

5. Galgano montre à des visiteurs son épée plantée dans le roc (Fig. 2). Cette plaquette présenterait la visite de Polissena Brizi de Civitella, accompagnée de sa famille, à son fiancé, si, comme le disent les textes tardifs[29], Galgano était fiancé. La ciselure présente au premier plan une femme plus âgée que les autres, peut-être Dionigia. Derrière elle on devine la coiffure d'une jeune fille. Polissena viendrait pour inviter Galgano à tenir sa promesse, mais le chevalier lui répond en montrant son épée-croix. Cette scène de visite à l'ermite est un

27. « Poi acconciò il suo mantello a mmodo di veste monacile, e, fatto uno forame nel mezzo a mmodo di schappulare, sel vestì », *ibid.*, pp. 106-107.

28. Cette scène appartient aussi au programme iconographique des émaux du reliquaire de Frosini, qui était présenté lors de l'exposition « Il Gotico a Siena » en 1982, cf. Catalogue, *op. cit.*, fiche n° 34, « Reliquiario di San Galgano », pp. 117-121, par Elisabetta CIONI LISERANI. Tableau reliquaire pédiculé en forme de pignon de châsse dans un cadre architectural de cuivre coulé, ciselé, doré, avec des parements d'émaux sur argent en basse-taille, sur toutes les surfaces du reliquaire. Les deux faces de ce reliquaire comptent chacune vingt-trois opercules ronds, disposés par rangs de quatre, bordés de corniches crénelées et clos de cristal. Ces opercules renferment des reliques de saint Galgano et d'autres saints. Au bas de chacune des deux faces on trouve trois scènes de la vie de l'ermite émaillées de bleu foncé, parmi lesquelles la scène de Galgano coupant un arbre. Cette scène fut interprétée ainsi : « Galgano abat une yeuse pour en faire une croix », Marie-Madeleine GAUTHIER, *Les routes de la Foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Paris/Fribourg, 1983, p. 172. La même scène a été reprise par Andrea di Bartolo ; à notre avis elle peut évoquer le rôle des ermites dans le défrichement local ou bien Galgano coupant une branche pour construire sa cabane, comme il sera présenté par Giovanni di Paolo sur la prédelle du polyptyque de San Galgano. Nous n'avons pas inclus dans cette étude ce reliquaire de Frosini, daté des années 1315-1320, qui a été volé en 1989 au musée du séminaire de Montarioso (Monteriggioni) : nous devons cette information à Anna Maria Guiducci, conservateur de la Pinacothèque Nationale de Sienne.

29. La mention écrite la plus ancienne de cet épisode se trouve dans la *Vita* de l'hagiographe siennois LOMBARDELLI, *op. cit.* (1577).

topos des vies érémitiques, en particulier la visite des femmes, incarnations de la tentation. Sur ce thème on peut rappeler les fresques de la Thébaïde du Campo Santo de Pise, où Buffamalco représente une femme aux pieds griffus, qui vient rendre visite au saint homme, retiré au désert[30]. Sur notre reliquaire l'épisode offre un aspect plutôt aimable, directement lié à l'aspect populaire et folklorique de la légende de saint Galgano.

Andrea di Bartolo (1389-1428) peindra une scène similaire sur une tablette de bois[31], et l'analogie entre l'orfèvrerie et la peinture donne à penser qu'Andrea di Bartolo avait vu le reliquaire de la tête de saint Galgano.

Sur la visite de Polissena au mont Siepi, le reliquaire est la source la plus ancienne que nous ayons répertoriée. L'artiste s'est-il référé à des textes aujourd'hui perdus ? A-t-il simplement mis en images une tradition orale ? La représentation de cet épisode est un indice, montrant que ce reliquaire engendre à Sienne une tradition iconographique donnant « corps » à la tradition populaire de saint Galgano.

6. Tourmenté par le démon[32], ange déchu, aux oreilles pointues, Galgano est en oraison devant son épée plantée dans le roc.

7. Galgano prie devant l'épée-croix. Le démon de la plaquette précédente est remplacé dans l'image par une figure d'arbre stylisé. La forêt sauve l'ermite de la tentation.

8. Au premier plan, les paupières closes, Galgano est allongé sur un lit (Fig. 3). L'ermite gisant est vêtu d'une chasuble dont les manches couvrent ses mains croisées sur son ventre[33] ; sa tête est auréolée. Un homme barbu, portant le même vêtement que Galgano, baise les pieds du défunt. La ciselure du profil du visage met en valeur les lèvres du compagnon[34]. Au deuxième plan, derrière le lit, à gauche, deux évêques coiffés de la mitre, portant la crosse épiscopale, montrent l'ermite ; à droite, un autre personnage, vêtu d'une chasuble, agite un encensoir. Au troisième plan, derrière les prélats, deux

30. Cf. Chiara FRUGONI, « "Altri luoghi, cercando il Paradiso", il ciclo di Buffamalco nel Camposanto di Pisa e la committenza domenicana », *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, Série III, vol XVIII, Pise, 1988. pp. 1557-1643.

31. Cette tablette est conservée à la National Gallery of Ireland à Dublin sous le n° 1089. Elle appartient à une série de tablettes représentant des scènes choisies de la vie de saint Galgano ; les autres sont conservées au Museo Civico de Pise.

32. Dionigia témoigne ainsi : « *inter duas carpinos, audivit diabolum contra venientem* », cf. Procès p. 73. La *Leggenda* rapporte : « fra due carpini, udì lo demonio venire contra di lui », F. CARDINI, *op. cit.*, p. 107.

33. La longueur des manches recouvrant les mains de l'ermite n'est pas commune. Cependant on trouve ailleurs cette disposition puisque les *Vite* de saint François d'Assise précisent qu'il doit replier ses manches pour montrer les plaies de ses mains, cf. *Saint François d'Assise. Documents. Écrits et premières biographies*, éd. P.P. Théophile DESBONNETS, Damien VORREUX OFM, Paris, 1968, Thomas de Celano, *Vita* II, XCVIII, p. 459. Cette observation m'a été signalée par Chiara Frugoni que je remercie pour ses bienveillants conseils.

34. En baisant les pieds de l'ermite, le compagnon constitue déjà en relique le corps du saint ermite.



Fig. 3 — Reliquaire de la tête de saint Galgano, détail : La mort de l'ermite, Sienne, Museo dell'Opera del Duomo.

têtes barbues se penchent vers le corps du mort. Derrière le religieux agitant l'encensoir, un moine tient une croix de procession et un autre un bâton de pèlerinage[35].

Cette huitième plaquette trouve une correspondance directe avec celle de l'étage supérieur, qui présente des anges portant l'âme de saint Galgano. La lecture ascendante des registres iconographiques est une invitation à suivre le parcours de l'âme de l'ermite. La scène de la mort consacre le culte des reliques de Galgano ; les différents protagonistes du culte sont rassemblés : d'un côté les compagnons de Galgano, de l'autre les évêques[36] et les délégués pontificaux qui ont procédé à l'enquête en vue de la canonisation, et, partagés dans l'image, des moines cisterciens appartenant à l'Ordre commanditaire de ce reliquaire.

Une série[37] de tablettes de bois de petit format (45 cm x 45 cm), peintes sans doute pour un usage privé par Andrea di Bartolo (1389-1428) montre bien la filiation des images du XVe siècle par rapport au reliquaire. Andrea reprend, entre autres scènes[38], la mort de saint Galgano (Fig. 4). Au premier plan Galgano, ici aussi auréolé, gît sur une civière. La couleur permet de distinguer nettement les Cisterciens en habit blanc, les compagnons de Galgano en habit gris et les prélats, dont la magnifique vêture est rendue par le peintre qui emprunte là les techniques de l'orfèvrerie.

L'organisation de la scène évoque les représentations de la mort de saint François d'Assise, et, notamment la fresque peinte par Giotto dans la basilique inférieure d'Assise[39]. Le vêtement de Galgano res-

35. Bâton surmonté d'une sorte de coussinet arrondi, qui évoque le bourdon des pèlerins. Mais ce pourrait être aussi un bâton de procession ou de confrérie, voir *Objets religieux. Méthodes d'analyse et vocabulaire. Canada France*, Réunion des Musées Nationaux, Paris 1994, p. 123.

36. Eugenio SUSI, *op. cit.*, suit Lombardelli, qui mentionne les évêques de Massa et de Volterra. Antonio CANESTRELLI, *op. cit.*, rappelle le rôle primordial d'Ugo dei Saladini, évêque de Volterra, mort en 1184, qui a compris l'importance du lieu frontière qu'était le mont Siepi. Faire canoniser Galgano, c'était gagner un protecteur pour son diocèse, à la limite de son champ de pouvoir. On trouve trois évêques peints à fresque dans l'édifice ajouté à la chapelle ronde du mont Siepi, à gauche d'une Maestà peinte par l'atelier d'Ambrogio Lorenzetti en 1334, cf. Chiara FRUGONI, *Pietro et Ambrogio Lorenzetti*, Florence, 1988. pp. 44-47. Dans son introduction au Procès, Fédor Schneider identifie outre les évêques locaux le cardinal Conrad de Wittelsbach, archevêque de Mayence.

37. Il reste aujourd'hui 6 panneaux. Selon Enzo CARLI, *Il museo di Pisa*, Pise, 1974, ces tablettes devaient constituer une boîte reliquaire mais nous ne partageons pas cette hypothèse. En effet la restauration récente n'a fait apparaître aucune trace de charnière ni de fermeture. Ces tableaux appartiennent à la phase finale de l'œuvre du peintre ; vivement colorés, ils présentent chacun une frise de dentelle dorée.

38. Andrea di Bartolo a peint les scènes suivantes : le cheval de Galgano arrêté par l'archange, la mort du saint (Fig. 4), le sac de l'ermitage, saint Michel conduisant Galgano sur le mont Siepi, Galgano taillant une branche avec son épée, la visite des parents sur le mont Siepi (appartenant à la National Gallery of Ireland, voir plus haut note 31). La nouvelle présentation des tablettes au Museo Civico de Pise les ordonne en suivant notre énoncé, par trois, superposées à deux. Réunies avec la tablette de Dublin, elles donneraient comme deux fenêtres romanes.

39. Nous n'aurions pu faire aucun de ces rapprochements sans les lumières de Chiara Frugoni.

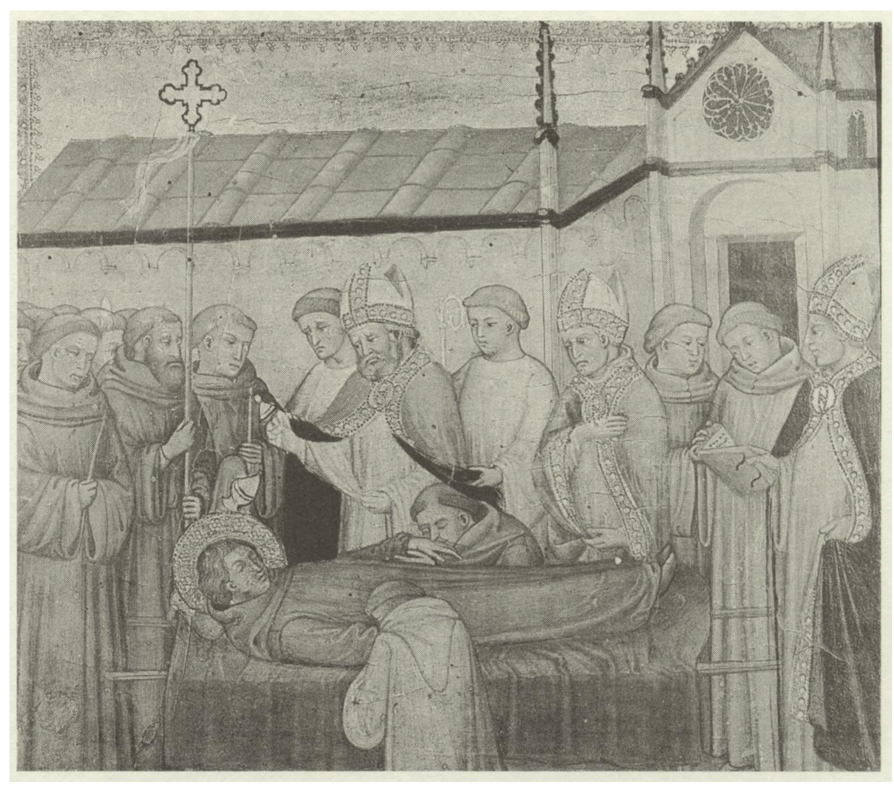


Fig. 4 — Andrea di Bartolo (1389-1428),
La mort de saint Galgano (vers 1400-1420), tablette peinte (45,2 x 45,2 cm),
Pise, Museo Civico.

semble à celui de François. Comme à Assise, les compagnons arrivent sur la gauche de l'image, portant le même type de croix de procession. La basilique sert de décor. D'un côté, les similitudes entre la fresque dirigée par Giotto et le petit panneau peint par Andrea di Bartolo rappellent la formation des artistes siennois sur le grand chantier des basiliques franciscaines. De l'autre, en relation avec les thèmes franciscains et cisterciens, s'élabore l'image de Galgano chevalier converti.

Le reliquaire de la tête de saint Galgano apparaît bien comme le lieu central et l'étape fondamentale dans la construction de l'iconographie de l'ermite, reliée aux thèmes ecclésiastiques et folkloriques de sa vie, lui-même relayé par la peinture. Par son caractère mobile, l'objet suggère les déplacements du culte rural. Les mêmes images trouvent ensuite des supports divers et se fixent dans les lieux du pouvoir politique, au cœur de la ville de Sienne.

Les lieux civiques de l'image

Sur le reliquaire de la tête, la ciselure en ronde bosse stylisait les aspérités d'un sol rocheux et boisé ; ensuite ce paysage fonctionne dans les portraits de l'ermite comme un cadre mnémotechnique. À partir de la frontière rurale du contado de Sienne, la figure de Galgano soutient l'enjeu du territoire à défendre.

À la Biccherna, office financier de la commune de Sienne, Galgano entre par l'intermédiaire des Cisterciens, qui, à partir du milieu du XIII[e] siècle, occupent souvent l'office de trésorier *(camerarius)*. En 1258, Don Ugo, moine de San Galgano et camerlingue de la Commune avait commandé une tablette de bois peinte pour la couverture du registre comptable du second semestre ; c'est la plus ancienne des tablettes de la Biccherna que nous connaissions. En 1320, Don Stefano, lui aussi moine de San Galgano et trésorier de la commune de Sienne, fait peindre la tablette de reliure du premier semestre[40] ; il se fait représenter à genoux devant l'épée-croix, tenue plantée dans le roc par le chevalier ermite accompagné de son cheval blanc. Galgano est encadré par deux arbres, qui donnent la touche sylvestre, réalité du « désert » occidental médiéval. Ce portrait, ébauché sur le reliquaire, élaboré sur la tablette de la Biccherna, unissant l'homme au cheval, à la forêt, à la croix, va devenir un programme de représentation de l'ermite.

À l'hôpital de Santa Maria della Scala, entre 1445 et 1449, le portrait de Galgano est peint sur les portes[41] du reliquaire de la sacristie (Fig. 5) dit « Arliquiera », par Lorenzo di Pietro dit Vecchietta[42] (1410-1480) associé à Pietro di Giovanni d'Ambrogio et

40. Cette tablette de bois (38,2 x 25,3) est conservée à l'Archivio di Stato de Sienne. L'auteur en est peut-être Guido di Nerio. L'habitude de commander des tablettes peintes pour la couverture des registres de la Biccherne va s'étendre aux autres registres de la ville de Sienne comme parfois l'Opera del Duomo, ou l'hôpital Santa Maria della Scala. D'abord partagées entre une partie iconographique et une inscription concernant le registre, ces plaquettes deviennent de véritables tableaux : les thèmes d'illustration sont civiques et religieux. Cf. L. BORGIA, E. CARLI, M. A. CEPPARI, U. MORANDI, P. SINIBALDI, C. ZARRILLI, *Le Biccherne. Tavole dipinte delle magistrature senesi (secoli XIII-XVIII)*, Rome, 1984, pp. 42-43, 78-79, pour les tablettes citées.

41. Aujourd'hui conservées à la Pinacothèque Nationale de Sienne, les portes fermaient le placard aux reliques, pratiqué dans un mur ; elles furent ôtées de la grande sacristie de l'hôpital en 1898 et les deux extrémités ont été perdues. Chacune des portes est partagée en cadres, occupés par les portraits en pieds des saints siennois. À l'intérieur des portes, huit scènes de la vie du Christ sont représentées. À l'extérieur, les saints antiques sont relégués sur les côtés tandis que les nouveaux saints du panthéon siennois sont au centre des portes (Fig. 5). En haut des portes on trouve la Crucifixion et la Résurrection encadrées par la scène de l'Annonciation. La taille des saints au centre des portes est double de celle de la Vierge de l'Annonciation ou du Christ, cf. Piero TORRITI, *La Pinacoteca di Siena. I dipinti dal XII al XV secolo*, 2[e] édition, Gênes, 1977, n° 204.

42. Vecchietta avait déjà travaillé pour l'église saint Clément à Rome puis à Castiglione Olona près de Milan quand l'hôpital siennois Santa Maria della Scala lui commande en 1441 les fresques pour la salle dite des pèlerins. À la fin des années 1460, la sculpture devient prioritaire dans l'œuvre de Vecchietta, cf. K. CHRISTIANSEN, L.B. KANTER, C. BRANDON STREHLER, *op. cit.*, pp. 258-259.

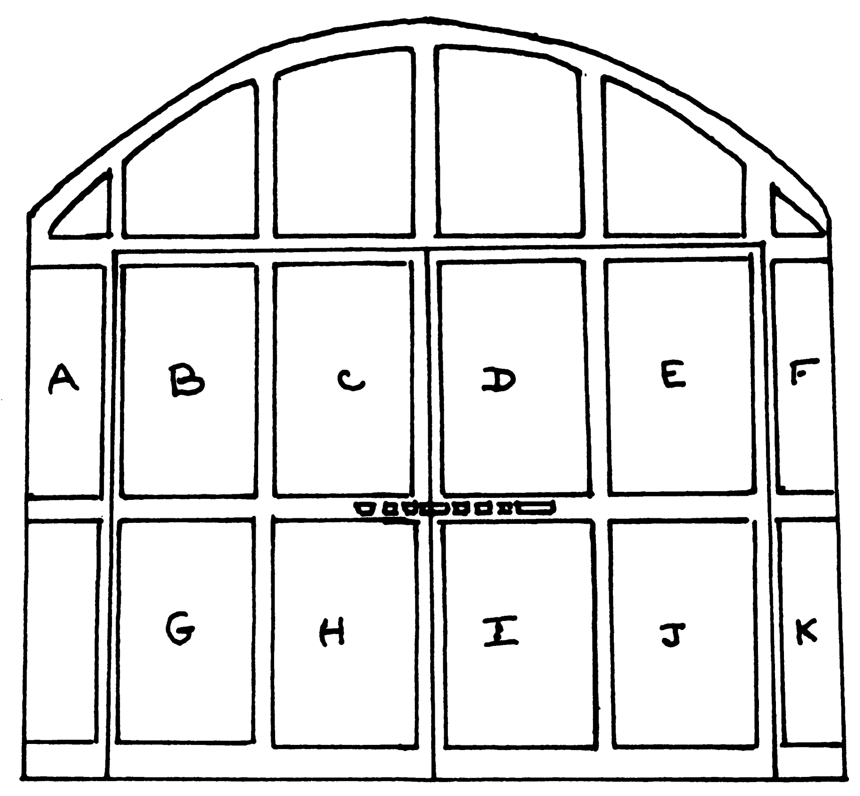


Fig. 5 — Vecchietta (1400-1480), Portes de l'Arliquiera : A : saint Ansano ; B : bienheureux Ambroise Sansedoni ; C : saint Bernardin ; D : bienheureux Agostino Novello ; E : bienheureux André Gallerani ; F : saint Victor ; G : sainte Catherine de Sienne ; H : bienheureux Pierre Pettinaio ; I : bienheureux Sorore ; J : saint Galgano ; K : saint Crescent, Sienne, Pinacoteca Nazionale.

Sano d'Andrea. Vecchietta a représenté Galgano entre deux arbustes[43] qui évoquent la forêt et dessinent sur lui une ogive (Fig. 6)[44]. Le chevalier a gardé ses éperons, mais a converti sa cape

43. Les deux arbres rappellent peut-être les deux arbres de l'apparition du démon à Galgano : sur le reliquaire, tablette n° 6, cf. plus haut.

44. Agostino Novello, l'autre ermite de ces portes (mort en 1309) est posé sur un sol neutre, sans paysage. Au contraire, Simone Martini (1284-1344), dans la partie centrale du « Retable du bienheureux Agostino Novello » (1324), conservé à la Pinacothèque Nationale de Sienne, avait peint le portrait en pied du bienheureux dans un paysage sylvestre. Il était peut-être important, en 1445, pour les Cisterciens et pour la commune, de présenter en ermite le chevalier de Chiusdino, tandis que l'ermite Agostino Novello était déjà présent à Sienne par sa tombe et par le retable de Simone dans l'église des Augustins. Cf. *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*, Monte Paschi di Siena, Sienne, 1990, pp. 37-38.



Fig. 6 — Vecchietta (1400-1480), détail d'une porte de l'Arliquiera (1445).
Saint Galgano, Sienne, Pinacoteca Nazionale.

rouge en scapulaire, en la tournant sur son épaule. Le cheval est absent. Le personnage presque aérien semble à peine posé sur le sol rocheux, auquel le retient seulement son épée, qu'il tient solidement plantée dans le roc du mont Siepi. Galgano est le seul saint représenté sur cette porte dans un paysage, introduisant ainsi le contado siennois[45]. Derrière cette image manquaient les reliques, alors que les autres saints du panthéon siennois[46] étaient présents par des vestiges physiques derrière le panneau qui les représentait[47]. Comme si, pour notre saint, l'image était déjà à elle seule relique.

En 1461, au Palazzo pubblico de Sienne, Vecchietta dirige la décoration à fresque de la salle dite « della segreteria ». De part et d'autre d'une Vierge du Bon Secours, il ordonne des portraits d'ermites : le bienheureux Franco de Grotti, Bernard Tolomei[48] et saint Galgano. Le nom de chaque saint figure au-dessous de son portrait. Galgano, auréolé comme dans les images précédentes, porte sa cape de chevalier sur son épaule comme un scapulaire et tient son épée plantée dans le roc. Le *titulus* stipule : « San Galgano da Siena » ; comme s'il avait été adopté par la ville, dans l'effacement de ses origines maremmanes.

Revenons à l'abbaye de San Galgano, entre Monticiano et Chiusdino. L'inventaire[49] du trésor de l'abbaye mentionnait un polyptyque, œuvre de Giovanni di Paolo ; il est aujourd'hui conservé à la Pinacothèque de Sienne (Fig. 7). Dans l'état actuel du polyptyque, quatre saints encadrent une crucifixion[50] ; saint Galgano est à droite. Il est vêtu de sa cape rouge repoussée sur son épaule et l'archange saint Michel chuchote à son oreille ; la tête de son cheval blanc se montre de l'autre côté de son visage. Il tient son épée plantée dans

45. La précision du paysage pour saint Galgano peut s'expliquer par son choix érémitique. Le caractère sylvestre du portrait peut aussi être une façon de tenir Galgano à part dans le panthéon urbain ou encore un procédé pour introduire le chevalier parmi ses « confrères ».

46. Jusqu'en 1260, le panthéon siennois est dominé par la Vierge assistée des protecteurs antiques, saint Ansano, saint Victor et saint Crescent ; à la fin du XIIIe siècle arrivent André Gallerani, Ambroise Sansedoni, Pierre Pettinaio, Joachim Piccolomini et Agostino Novello, cf. André VAUCHEZ, « La Commune de Sienne. Les ordres mendiants et le culte des saints. Histoire et enseignements d'une crise », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, I, 1977. pp. 757-762.

47. L'Arliquiera contenait des reliques auxquelles correspondaient les images et les effigies reproduites sur les portes. On trouvait un fragment de la croix du Christ, un morceau du voile de la Vierge, des os du bienheureux Sorore, un doigt du bienheureux Ambroise Sansedoni et une vertèbre du bienheureux Agostino Novello. Apparemment manquaient les reliques de saint Galgano et, dans ce cas, comme l'a montré Chiara Frugoni, l'image (Fig. 6) était à elle seule relique, C. FRUGONI, *Una lontana città*, Turin, 1983, pp. 95-97.

48. Fondateur du monastère de Monte Oliveto Maggiore.

49. A. CANESTRELLI, *op. cit.*, p. 145.

50. La crucifixion est datée de 1440, tandis que les saints en pieds et la prédelle sont datés des années 1470. Dans une disposition antérieure, les portraits étaient placés au-dessus de l'élément de la prédelle qui s'y rapportait ; par exemple, la vision de saint Bernard se trouvait sous le portrait de saint Bernard.

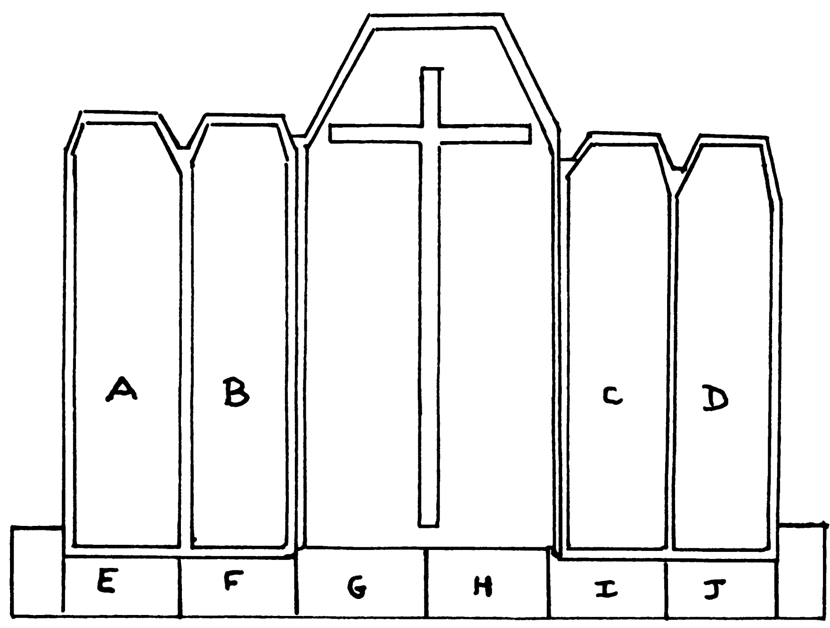


Fig. 7 — Giovanni di Paolo (1417-1482), Polyptyque de San Galgano. A : saint Bernard ; B : saint Romuald ; C : sainte Marie Madeleine ; D : saint Galgano ; E : saint Romuald donnant la Règle ; F : Marie l'Égyptienne recevant la communion des mains de saint Maxime ; G : la Madone avec les apôtres ; H : la Madone veillée par les apôtres ; I : la punition des moines venus détruire l'ermitage de Galgano (Fig. 8) ; J : la vision de saint Bernard, Sienne, Pinacoteca Nazionale.

le roc. Giovanni di Paolo[51] donne un portrait narratif qui construit toute la légende de saint Galgano. Le récit engagé sur le portrait se poursuit sur l'élément de prédelle situé au-dessous. Le polyptyque de San Galgano est une commande cistercienne : il intègre l'ermite indépendant au cœur de l'hagiographie cistercienne.

La restauration récente de la prédelle permet d'associer les teintes vert d'eau de la scène de Marie l'Égyptienne à la scène du sac

51. Giovanni di Paolo est célèbre pour ses travaux de miniatures, parfois inspirés par les peintres flamands arrivés jusqu'à Sienne. Il est aussi l'artiste officiel des Augustins de Lecceto, cf. Keith CHRISTIANSEN, Laurence B. KANTER, Carl Brandon STREHLLER, *op. cit.*, pp. 168-169. Le paysage du portrait de saint Galgano bénéficie de cette tradition. L'ermite est posé dans un paysage toscan parsemé de collines, un chemin serpente, un pont enjambe un cours d'eau. Nous retrouvons ici les différentes représentations des rites de passage ou encore de conversion. Ces éléments ont été étudiés par Hubert Damisch pour saint Paul, Séminaire sur la conversion tenu à Paris, à l'EHESS et au Centre Thomas More, en 1991.

de l'ermitage de Galgano (Fig. 8), une scène qui avait déjà été retenue par Andrea di Bartolo. Cet épisode entre *topos* hagiographique et folklore est rapporté avec des détails plus ou moins précis sur l'identité des moines[52]. Giovanni di Paolo choisit la simultanéité entre la punition des coupables et la reconstruction de l'ermitage. Il peint sur la droite de l'image les châtiments infligés aux fauteurs de troubles. L'un est foudroyé, l'autre se noie dans le ruisseau et le troisième est attaqué par un loup. Les textes étaient moins précis que ne l'est la représentation iconographique, sauf le texte de la « leggenda » qui précise : « l'un tomba dans un ruisseau et se noya, l'autre fut frappé d'une flèche céleste qui le tua, puis vint un loup qui se jeta sur l'autre et le saisit au bras »[53], mais il ne donnait pas l'identité des religieux[54].

Sur le thème du sac de l'ermitage, Giovanni di Paolo a innové, mais pour le portrait de Galgano, il reprend les thèmes déjà construits. Il reste fidèle à la matrice de l'iconographie de saint Galgano, c'est-à-dire au reliquaire et aux sources hagiographiques. Sa peinture s'inscrit dans la tradition de miniature de l'orfèvrerie et des émaux gothiques siennois*.

Nous n'avons abordé ici que des morceaux choisis de l'iconographie de Galgano entre le XIIIe et le XVe siècle. Le reliquaire de la tête est le premier lieu précis de l'élaboration iconographique de la *Leggenda* de saint Galgano, qui, comme son nom l'indique est destinée à être lue et entendue. Les fastes de l'art gothique siennois naissant créent des images qui assurent le relais des reliques : le reliquaire-monstrance est le lieu du transfert des reliques aux images. Par sa nature même, cet objet « donne lieu » au culte. Ce lieu mobile symbolise, par les processions entre San Galgano et Sienne, le déplacement du culte et de ses images du mont Siepi vers l'intérieur de la ville, en passant par l'abbaye de San Galgano, la mutation d'un culte populaire rural en un culte civique raffiné.

Si aujourd'hui le personnage de Galgano est effacé dans la majesté du lieu, sa renommée en Toscane est tout actuelle. Chaque lundi de Pâques, une procession est organisée entre Chiusdino et l'abbaye de San Galgano. Le curé de Chiusdino a créé une association qui publie en petits fascicules la légende de saint Galagno et son image autocollante[55].

52. Andrea di Bartolo, par le détail des costumes, désignait les malfaiteurs comme des Bénédictins.

53. « Ll'uno cadde in uno fiumicello d'acqua e annegò, e all'altro venne una saetta da ccielo e uciselo, poi venne uno lupo e aventossi addosso all'altro e preselo per lo braccio », Franco CARDINI, *op. cit.*, p. 108.

54. Eugenio SUSI, *op. cit.*, p. 25.

* Nous remercions la maison Lensini de Sienne, qui nous a aimablement communiqué les clichés des figures 2, 3, 6, 8.

55. Nombreux sont ceux et celles sans l'aide de qui je ne serai jamais allée regarder le soleil à l'ombre de la nef de San Galgano ; je tiens à les remercier, et tout particulièrement Odile Redon, Chiara Frugoni et André Vauchez.

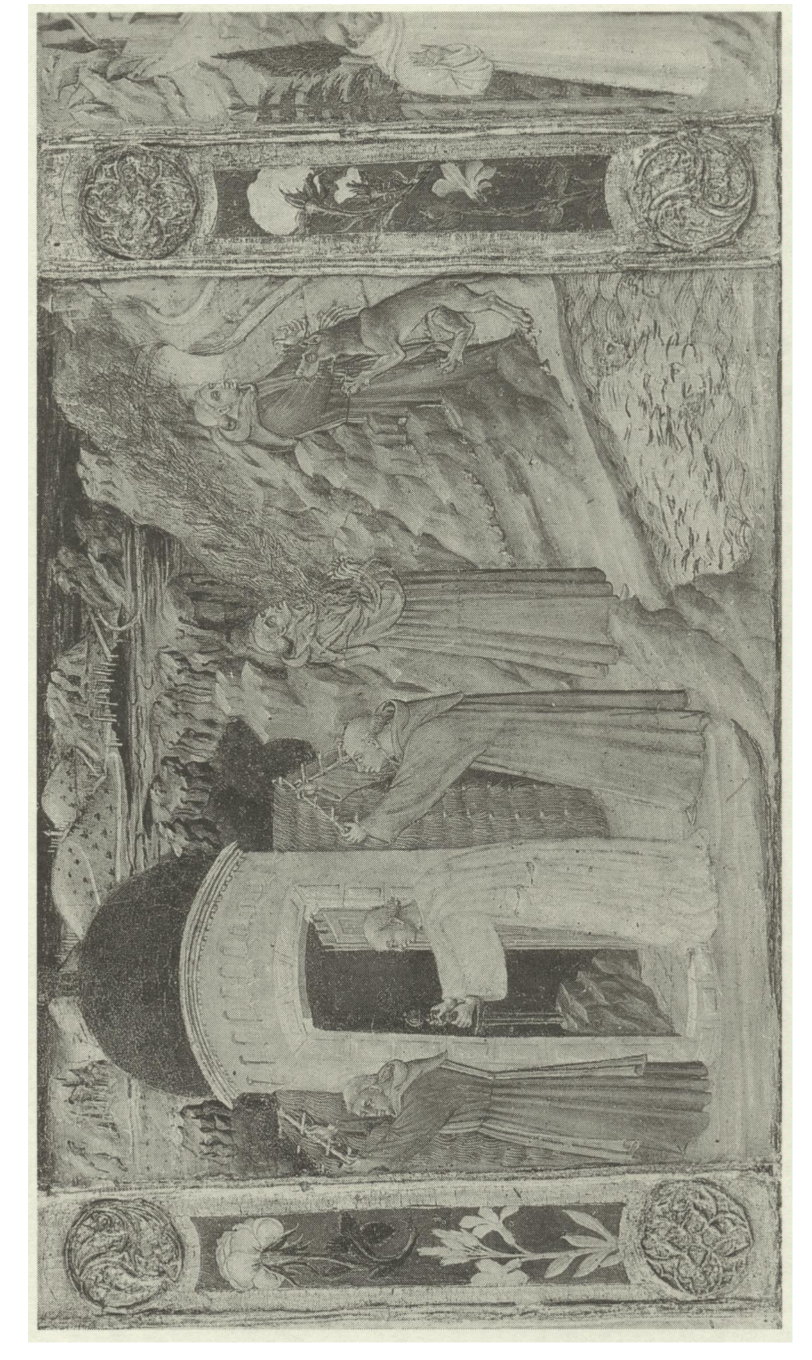


Fig. 8 — Giovanni di Paolo (1417-1482), Polyptyque de San Galgano, détail de la prédelle : Le sac et la restauration de l'ermitage de Galgano, Sienne, Pinacoteca Nazionale.

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 113-117

Sofia BOESCH GAJANO, Cécile CABY, Odile REDON

BIBLIOGRAPHIE (1963-1994)

BECQUET J., « Érémitisme et hérésie au Moyen Âge », dans *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XIe-XVIIIe siècles*, Paris, 1968, pp. 139-145.

BENEDETTO G., « L'eremitismo nel territorio della diocesi di Lucca nei secoli XII e XIII », *Bollettino italiano per la storia della pietà*, 1, 1979, pp. 8-19.

BENVENUTI PAPI A., « *In castro pœnitentiae* ». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome : Herder, 1990, particulièrement les articles : « "Velut in sepulchro" : cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana », pp. 305-402, et « Alibech e il deserto », pp. 403-414.

BOESCH GAJANO S., « Monastero, città, campagna : il culto di Santa Chelidonia a Subiaco tra XII e XVI secolo », dans *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, éd. S. BOESCH GAJANO, L. SEBASTIANI, Rome, 1984, pp. 227-260.

BYNUM WALKER C., *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-Londres : University of California Press, 1987, trad. fr. Paris : Le Cerf, 1994.

CACCIAMANI G., « La réclusion dans l'ordre camaldule », *Revue d'ascétique et de mystique*, 38, 1962, pp. 137-154 et 273-287.

CULLMAN E., « Thebaïd Studies », *Antichità Viva*, XIV-3, 1975, pp. 3-22.

DALARUN J., « Jeanne de Signa, ermite toscane du XIVe siècle, ou la sainteté ordinaire », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* (désormais abrégé *MEFRM*), 98, 1986, pp. 161-199.

DALARUN J., *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevrault*, Paris : Le Cerf, 1985.

DALARUN J., « *Lapsus linguae* ». *La légende de Claire de Rimini*, Spolète : Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1994.

DALMAU B., « Les relations entre les moines et les ermites du Montserrat de 1300 à 1510 », *Studia Monastica*, 14, 1972, pp. 125-152.

DELAPLACE C., « Ermites et ascètes à la fin de l'Antiquité et leur fonction dans la société rurale. L'exemple de la Gaule », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 104, 1992, pp. 981-1024.

DEREINE Ch., « Ermites, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de Cambrai entre Scarpe et Haine (1075-1125) », *Revue Bénédictine*, 97, 1987, pp. 288-313.

ELM K., *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmiten Ordens*, Cologne-Graz : Bölhau, 1962.

ELM K., « Gli eremiti neri nel '200, ein neuer Beitrag zur Vorgeschichte des Augustiner Eremitenordens », *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 50, 1971.

Eremitismo (l') in Occidente nei secoli XI-XII, Miscellanea del Centro di studi medievali, 4, Passo della Mendola, 1962.

Eremitismo nel francescanesimo medievale, Actes du XVII[e] congrès international de la Società di Studi Francescani 1989, Assise, 1991.

España eremitica. Actas de la VI semana de Estudios Monàsticos, Pampelune, 1970.

Fonte Avellana nel suo millenario, 1 — Le origini (Actes du V[e] congrès du Centro di Studi Avellaniti), Fonte Avellana, 1981 ; 2 — Idee, figure, luoghi (Actes du VI[e] congrès du Centro di Studi Avellaniti), Fonte Avellana, 1982.

Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII (Actes du II[e] congrès du Centro di Studi Avellaniti), Fonte Avellana, 1978.

GRÉGOIRE R., « La foresta come esperienza religiosa », dans *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo*, Settimane di studio sull'alto medioevo 37, Spolète, 1989, pp. 663-703.

GRIECO A. J., « Les plantes, les régimes végétariens et la mélancolie à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance italienne, dans *Le monde végétal XII[e]-XVII[e] siècles. Savoirs et usages sociaux*, éd. A. J. GRIECO, O. REDON, L. TONGIORGI TOMASI, Saint-Denis : P.U.V., 1993, pp. 11-29.

HENRIET J., « "Silentium usque ad mortem servaret". La scène de la mort chez les ermites italiens du XI[e] siècle », *MEFRM*, 105, 1993, pp. 265-298.

HEUCLIN J., *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Ermites et reclus du V[e] au XI[e] siècle*, Lille, 1988.

L'HERMITE-LECLERCQ P., « La femme à la fenestrelle du reclusoir », dans *La femme au Moyen Âge*, éd. M. ROUCHE, J. HEUCLIN, Maubeuge, 1990, pp. 49-68.

L'HERMITE-LECLERCQ P., « La réclusion volontaire au Moyen Âge : une institution religieuse spécialement féminine », dans *La con-*

dicion de la mujer en la etad media, Actes du colloque tenu à la Casa Velázquez, Madrid, 1986, pp. 135-154.

LAPOSTOLLE C., « Le démon de la perspective et le locus médiéval dans l'image : quand la solitude envahit la "cité du désert" », dans *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, éd. S. BOESCH GAJANO, L. SEBASTIANI, Rome, 1984, pp. 285-296.

LAPOSTOLLE C., *Le désert et ses images. L'image et ses lieux dans la miniature et la peinture françaises et italiennes du* XIII[e] *au* XV[e] *siècle*, thèse dactylographiée, EHESS, 1987.

LE GOFF J., « Le désert-forêt dans l'Occident médiéval », dans ID., *L'imaginaire médiéval*, Paris : Gallimard, 1985, pp. 59-75.

Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena, Monte dei Paschi di Siena, Milan : Pizzi, 1990.

LECLERCQ J., *Momenti e figure di storia monastica italiana*, éd. V. CATTANA, *Italia benedettina, Studi e Documenti di Storia monastica*, 14, Cesena, 1993.

LEONCINI G., « "Cartusia numquam reformata" : spiritualità eremitica fra Trecento e Quattrocento », *Studi medievali*, 29, 1988, pp. 561-586.

LEYSER H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Comunities in Western Europe, 1000-1150*, Londres, 1984.

LIMONE O., *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Scienze storiche e sociali, serie II, Lecce : Congedo editore, 1988.

Madeleine (La) (VIII[e]-XIII[e] *siècles)*, *MEFRM*, 104-1, 1992.

MAGLI I., *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del Medioevo italiano*, Milan : Feltrinelli, 1977.

Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres, éd. È. DUPERRAY, Paris : Beauchesne, 1989.

MASSA E., *L'eremo, la Bibbia e il medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Naples, 1992.

MERLO G. G., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale, Medioevo francescano*, 2, Assise : Edizioni della Porziuncola, 1991.

MICCOLI G., « Aspetti del monachesimo toscano nel secolo XI », dans ID., *Chiesa Gregoriana*, Florence : La Nuova Italia, 1966, pp. 47-73.

Monks, Hermits and the Ascetic Tradition, éd. W. J. SHEILS, *Studies in Church History*, V-22, published for the Ecclesiastical History Society, Oxford, 1985.

PALESTRA L., « Ricerche sugli eremiti milanesi nel Medioevo », *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana*, 1, 1970, pp. 89-119.

PARISSE M., « Dans le cloître et hors du cloître. Les renouvellements de la vie régulière (v. 1050-v. 1120) », dans *Histoire du Christianisme*, éd. J.-M. MAYEUR, Ch. (†) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, t. 5, Paris, 1993, pp. 141-175.

PELLEGRINI L., « A proposito di eremiti laici d'ispirazione francescana », dans *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche* (Todi, 1982), Todi 1985, pp. 117-142.

PELLEGRINI L., « Eremitismo ed esperienza religiosa dei laici tra XIII e XIV secolo », dans *Corrado Gonfalonieri. La figura storica, l'immagine e il culto*, Atti delle giornate di studio nel VII centenario della nascita, Noto, 1992, pp. 21-43.

PENCO G., « L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XIII », *Benedictina*, 32, 1985, pp. 201-221.

PIERUCCI C., « Da "eremo" a "cenobio" : l'evoluzione interna di Fonte Avellana nella società dei secoli XV e XVI », dans *Fonte Avellana nella società dei secoli XV e XVI* (Actes du IVe congrès du Centro di Studi Avellaniti), Fonte Avellana, 1980, pp. 11-29.

RASPINI G., *Gli eremi della diocesi di Fiesole*, Fiesole, 1981.

REDON O., « Les ermites des forêts siennoises (XIIIe-début XIVe siècle), *Revue Mabillon*, n. s. 1 (= 62), 1990, pp. 213-240.

RIGON A., « Eremo, piazza, oratorio, proposte religiose e modelli di comportamento nel Quattrocento padovano », *Venezie Francescane*, 6, 1989, pp. 79-99.

RIGON A., « Ricerche sull'eremitismo nel Padovano durante il XIII secolo », *Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Padova*, 4, 1979, pp. 79-99, 217-253.

RUSSO D., « Le corps des saints ermites en Italie centrale aux XIVe-XVe siècles, étude d'iconographie », *Médiévales*, 8, 1985, pp. 57-61.

RUSSO D., *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité (XIIIe-XVe siècles)*, Rome : École Française de Rome, 1987.

SANSTERRE J.-M., « Otton III et les saints ascètes de son temps », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 43, 1989, pp. 377-412.

SAWARD J., *Perfect Fools : Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford : Oxford U.P., 1980, trad. fr. Paris : Le Seuil, 1983.

SENSI M., « Incarcerate e recluse in Umbria nei secoli XIII e XIV : un bizzocaggio centro-italiano », dans *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, éd. R. RUSCONI, Florence : La Nuova Italia, 1984, pp. 98-113, 117-121 ; et maintenant dans *Mistiche e devote nell'Italia tardo-medievale*, éd. D. BORNSTEIN, R. RUSCONI, Naples : Liguori, 1992, pp. 57-84.

SERGI G., *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel*

Medioevo italiano, Rome : Donzelli, 1994, particulièrement pp. 159-166.

SINATTI D'AMICO F., « Eremo e città : istituzioni a confronto », dans *Fonte Avellana nella società dei secoli XIII e XIV* (Actes du III[e] congrès du Centro di Studi Avellaniti), Fonte Avellana, 1979, pp. 107-137.

SPINELLI G., « Le origini di San Michele della Chiusa e la spiritualità eremitica in alta Italia verso il Mille », *Benedictina*, 32, 1985, pp. 352-366.

SUSI E., *L'eremita cortese. San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo*, Spolète : Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993.

TABACCO G., *Spiritualità e cultura nel Medioevo*, Naples : Liguori, 1993, particulièrement « "Privilegium amoris" : aspetti della spiritualità romualdina », pp. 159-166, et « Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese », pp. 195-248.

TIRELLI CARLI M., « Testimonianze di vita eremitica nel territorio livornese : da S. Maria di Parrana alla Sambuca (secoli XIII-XIV) », dans *Studi per Enrico Fiumi*, Pise : Pacini, 1979, pp. 179-216.

VAN LUIJK B., *Gli eremiti neri nel Dugento, con particolare riguardo al territorio pisano e toscano. Origine, sviluppo, unione*, Biblioteca del Bollettino Storico Pisano, 7, Pise, 1968.

VAUCHEZ A., « Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo-inizio XIV) », dans *Storia dell'Italia religiosa*, éd. G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ, I, Rome-Bari : Laterza, 1990, pp. 397-425.

VAUCHEZ A., *Ordini mendicanti e società italiana, XIII-XV secolo*, Milan : Il Saggiatore, 1990, particulièrement, « Frati minori, eremitismo e società laica : le "Vite" dei santi Maio (m. 1270 ca.) e Marzio (m. 1301) di Gualdo Tadino », pp. 274-305.

VEDOVATO G., *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Italia benedettina, Studi e Documenti di Storia monastica, 13, Césène, 1994.

VETERE B., « Il filone monastico-eremitico e l'ordine pulsanese », dans *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, Atti del convegno in occasione del XV centenario della nascita di S. Benedetto, Bari, Noci, Lecce, Picciano, 1980, éd. C. D. FONSECA, Galatina, 1983, 1, pp. 197-244.

VOCI A. M., *Petrarca e la vita religiosa : il mito umanista della vita eremitica*, Rome, 1983.

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 119-128

Élisabeth HALNA-KLEIN

SUR LES TRACES DU LYNX

La célébrité du lynx est récente. Jadis en effet il a été plutôt méconnu par les populations qui ont vécu près de lui ; les contes et les dictons l'ont oublié mais les préfixes *luc-lux-lutz* signalent certains lieux où sa présence s'imposa, à une date indéterminée, surtout dans l'Est de la France. Il fut à certaines périodes l'objet d'une chasse intense pour la valeur de sa fourrure.

« Le lynx n'a pas disparu à cause des modifications du milieu, écrit R. Hainard, mais par la persécution directe... Répandu autrefois dans toutes les contrées d'Europe, le lynx n'existait plus en France que dans les montagnes dès le XVIIe siècle. En Allemagne, l'Électeur de Saxe, Jean-Georges Ier, en aurait tué de sa main 217 de 1611 à 1655. On en abattit encore 191 de 1656 à 1680. Il a disparu définitivement de l'Allemagne à la fin du XIXe siècle »[1].

La réintroduction du lynx en Europe occidentale a enrichi considérablement la connaissance de ce félidé, mais elle a suscité aussi d'innombrables débats et polémiques. Plus encore, « le succès ou l'échec de ces opérations (de réintroduction), loin de ne dépendre que des aspects biologiques (adaptation des espèces à leur nouveau biotope), sont bien souvent liés à la question de leur acceptabilité par les populations humaines concernées »[2]. À l'idée de voir introduits des lynx en Alsace, la fédération de chasse du Haut-Rhin protestait, comparant ces félins à des braconniers parce qu'ils s'attaqueraient (sans permis) aux cerfs et aux chevreuils.

Ici le discours de la chasse introduit l'idée d'une antinomie entre lynx et cervidés, mais R. Hainard cite des exemples opposés : « En Pologne où le lynx avait été décimé pendant la Première Guerre mondiale, en raison de la valeur de sa fourrure, des mesures de protec-

1. R. HAINARD, *Mammifères sauvages d'Europe*, t. 1, Neuchâtel-Paris, 1987-1989, pp. 306-307.

2. A. VOURC'H, « Représentations de l'animal et perceptions sociales de sa réintroduction — le cas du lynx des Vosges », *Revue d'écologie Terre-Vie*, supplément 5, 1990.

tion ont été prises et il n'est permis de chasser qu'un mois par an, en hiver. Il semble que, grâce à cette mesure, le nombre en ait augmenté. On en tuait de plus en plus et il en revint dans les forêts où on n'en avait pas tiré depuis de nombreuses années. En général, les propriétaires dont les forêts étaient fréquentées par ces carnassiers en étaient si heureux qu'ils ne regrettaient pas leurs chevreuils »[3].

La lecture et le recoupement de certains écrits du Moyen Âge et de l'Antiquité éclairent ces contradictions d'une lumière intéressante et inattendue.

Un territoire bien marqué

Dans la mythologie gréco-latine, Lynchus, roi de Scythie, tente d'assassiner le messager de la déesse des moissons pour lui voler les semences, promesse des moissons des hommes : la déesse transforme l'hôte malveillant en lynx[4].

Au quatrième siècle avant notre ère, Aristote mentionne le lynx dans l'*Histoire des animaux*, et il précise que le mâle « urine par derrière, comme le lion, le chameau et le lièvre »[5]. Pline l'Ancien[6] rapporte que l'urine du lynx, « dans le pays où naît cet animal », une fois émise, se cristallise en pierres précieuses, appelées *lyncurium*, « semblables à des escarboucles, et qui jettent l'éclat du feu » : mais ces richesses sont reprises à l'homme, et si elles sont recouvertes de terre, ce n'est pas pour les faire fructifier, tel le grain, mais pour les cacher : « Les lynx savent très bien ce que devient leur urine ; et par jalousie, ils la recouvrent de terre, ce qui a pour effet de la solidifier plus vite ». Cette pratique est rappelée de manuscrit en manuscrit, du *Physiologus* (fin du IIe siècle), prototype des bestiaires du Moyen Âge, aux *Étymologies* (VIIe siècle) d'Isidore de Séville[7], en des termes presque inchangés jusqu'au Bestiaire Ashmole (XIIIe-XIVe siècle) : « leur haine toute viscérale pour le genre humain est telle qu'ils se refusent à ce que l'homme profite de leur excrétion »[8]. Chez l'abbesse Hildegarde de Bingen, au XIIe siècle, dans la *Physica*, l'urine du lynx n'est pas évoquée dans le chapitre du lynx, mais bien au livre des pierres, dans le chapitre *De Ligurio*[9] ; traduisons :

3. *Op. cit.*, p. 309.
4. OVIDE, *Métamorphoses*, IV, traduit par Georges LAFAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. 161-162.
5. ARISTOTE, *Histoire des Animaux*, II, 1, t. 1, traduit par Pierre LOUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 51.
6. PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, VIII, 57, traduit par A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1952, p. 71.
7. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, XII, traduit par Jacques ANDRÉ, Paris, Les Belles Lettres, 1986, 2, 20, pp. 102-104.
8. *Le Bestiaire*, d'après le manuscrit du Bestiaire Ashmole 1511 de la Bodleian Library d'Oxford, traduit par Marie-France DUPUIS, Sylvain LOUIS, Paris, Philippe Lebaud, 1988, p. 62.
9. HILDEGARDE DE BINGEN, *Physica, subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri novem, Patrologie Latine*, t. 197, col. 1262-1263.

« Le ligure est chaud. Il naît d'une certaine urine du lynx et non de toute l'urine. Car le lynx n'est pas un animal lascif, ni libidineux, ni malpropre, mais il est, d'une certaine manière, tempéré. Et sa vigueur est si forte qu'il pénètre même les pierres, et aussi qu'il a une vue aiguë et que ses yeux ne s'obscurcissent pas facilement. Et cette pierre ne naît pas toujours de son urine, mais seulement quand le soleil chauffe puissamment et que l'air est léger et doux et bien tempéré. Car alors cet animal se réjouit, à cause de la chaleur et de la pureté du soleil et à cause de la suavité du bel air, et alors, lorsqu'il veut émettre son urine, il creuse la terre avec ses pieds et il émet cette urine dans ce trou, et ainsi, par l'ardeur du soleil, le ligure est coagulé et croît. Car de la pureté du soleil et de la douceur de l'air qui traverse cet animal en le touchant, et de la joie de son âme et de la grande force qu'il a, son urine se réchauffe et ainsi quand il l'émet elle est coagulée en cette pierre, de telle sorte que cette coagulation fasse une belle pierre dans la terre, qui est plus tendre que les autres pierres ».

Le lynx du texte de Hildegarde est donc un animal positif, attaché à produire une belle pierre, nullement jaloux ou ennemi de l'homme.

Comment comprendre ces récits afférents à l'urine du lynx ? Au Moyen Âge, en Occident, les chats étaient relativement peu nombreux et rares sont ceux qui ont pu observer les moeurs mictionnelles des félidés : le lynx enterre ses déjections, comme les autres chats. Mais pourquoi cette urine se transforme-t-elle en pierre : ici *ligurius*, là *lyncurius* ou *lyncurium* ?

Certains pensent que cette escarboucle est en réalité la tourmaline. Pline[10] la rapproche de l'ambre : « aussi la plupart des auteurs disent-ils que le succin est produit de même sorte ». Faut-il admettre avec Robert Hainard[11] que cette explication est à mettre en relation avec les gisements d'ambre de Ligurie, ou avec le transit dans le port de Gênes de l'ambre baltique ?

Proposons une autre lecture de ces différents récits : le lynx y est assez cohérent, dans sa représentation symbolique (avec les réserves faites plus haut pour le texte de la *Physica*) : ennemi des dieux et des hommes, il veut garder jalousement ses joyaux qu'il enfouit dans la terre. Son urine cristallisée est inutile aux hommes, à l'inverse du grain, lui aussi enfoui dans la terre, mais qui produit de riches moissons.

10. PLINE, *op. cit.*, 5, p. 71.
11. R. HAINARD, *op. cit.*, p. 321.

Taxinomie

Le territoire marqué, il serait prématuré de croire ainsi identifié ce lynx.

Pline[12] le nomme *lyncum* et le range avec les sphynx parmi les monstres venus d'Éthiopie :

> « L'Éthiopie produit des lynx qui sont répandus partout et des sphynx, animaux à poil roux avec deux mammelles sur la poitrine, et beaucoup d'autres animaux monstrueux ».

Deux chapitres plus haut[13], un court passage évoque le loup-cervier :

> « C'est aux jeux de Pompée le Grand qu'on exhiba pour la première fois le *chama* que les Gaulois appellent *rufius (lupus cerudrius)* ; il a la forme du loup, les taches du pard ».

Isidore de Séville[14] écrit :

> « *Lincis* vient de ce que cet animal est rangé dans l'espèce des loups. La bête a le dos marqué de taches comme le pard, mais elle ressemble au loup ; aussi celui-ci se nomme-t-il *λυκοζ* et celle-là *lincis* ».

Les bestiaires reproduisent les mêmes notions, ainsi celui d'Ashmole[15] :

> « Il est une bête appelée *lincis*, qui fait partie de la race des loups. C'est une bête au pelage bigarré, comme le pard, mais qui ressemble au loup ».

Le *Livre du Trésor*, le bestiaire de Brunetto Latini, au XIIIe siècle, range le lynx au chapitre des loups :

> « Il existe une autre espèce de loups que l'on appelle cerviers, ou lynx, qui sont pommelés de taches noires tout comme le léopard : mais pour le reste, ils sont semblables au loup »[16].

Or, dans le Bestiaire Ashmole[17] il est écrit : « le loup symbolise le Diable » : est-ce à dire que le lynx symbolise le Diable ?

12. PLINE, *op. cit.*, 30, p. 48.
13. *Ibid.*
14. ISIDORE DE SÉVILLE, *op. cit.*, 2, 20, pp. 102-103.
15. *Le Bestiaire, op. cit.*, p. 62.
16. *Bestiaires du Moyen Âge*, traduit par Gabriel BIANCIOTTO, Paris, Stock plus, 1980, pp. 234-235.
17. *Le Bestiaire, op. cit.*, p. 78.

Le lynx a peut-être été confondu avec d'autres bêtes féroces : « L'*once* désigne au Moyen Âge diverses bêtes féroces. Forme apocopée de *lonce* où « l » a été pris pour l'article : ainsi l'*once* chez Rutebeuf, qu'on peut aussi bien lire *lonce. Lonce* remonte à une forme féminine, *luncea*, dérivée du latin classique *lynx...* »[18].

À la fin du Moyen Âge, le lynx est rangé parmi les chats, mais là encore, sa spécificité n'est pas nettement établie : au XIVe siècle, Gaston Phébus note :

> « Toutefois, il y a diverses espèces de chats sauvages : spécialement, il y en a qui sont grands comme des léopards, et on les appelle tantôt loups-cerviers, tantôt chats-loups ; et c'est mal dit, car ils ne sont ni loups-cerviers ni chats-loups. Il vaudrait mieux les appeler chats-léopards qu'autrement, car ils ont plus de traits communs avec le léopard qu'avec aucune autre bête »[19].

Au XVIe siècle, dans son glossaire de la vénerie, Jacques du Fouilloux rapporte à son tour : « Cerviers sont chats sauvages grands comme léopards »[20].

Le Moyen Âge semble avoir distingué, en pelleterie, les petits lynx rouges d'Europe occidentale, appelés ici *luserue*, là *luberne, lucerne*, ou *lucrote*[21], des grands lynx gris venus du nord et de l'est du continent, apparus très tard sur le marché, seulement entre le XVe et le XVIe siècle, et vendus bien plus cher, sous l'appellation de *loss*, ou *loess, luhs, lixinae pelles*[22].

Robert Delort[23] assimile le petit lynx rouge d'Europe occidentale au *Lynx pardina*, lynx pardelle d'Espagne. Le lynx du Nord et de Russie est, lui, *Lynx lynx*. La situation n'est pas simple pour autant : « Notons que le lynx se dit en catalan *lop cervall*, d'où les mots *cirbal* et *cerval*, ce qui n'exclut pas la présence sur le sol espagnol du félidé, appelé précisément "serval", légèrement plus grand que le lynx et vivant actuellement en Afrique »[24].

Robert Hainard rapporte d'autres précisions : « On n'a pas assez de matériaux pour décider si les lynx du Nord et des Alpes appartiennent à la même sous-espèce. Néanmoins, Lavauden estime qu'on peut toujours les distinguer... Enfin, il semble bien qu'il en existait autrefois deux sortes en Europe centrale ; Flemming, en 1719, distingue les *lynx-chats...* et les *lynx-veaux...* »[25] selon leur robe.

18. Oscar BLOCH et W. Von WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, t. II, Paris, PUF, 1932, p. 106.
19. Gaston PHÉBUS, *Le livre de la chasse*, traduit par Robert et André BOSSUAT, Paris, Philippe Lebaud, 1986, p. 69.
20. Jacques du FOUILLOUX, *La Vénerie*, Fac-similé, Paris, Roger Dacosta, 1979, glossaire hors-texte.
21. Robert DELORT, *Le commerce des fourrures en Occident à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Rome, École Française de Rome, 1978, pp. 25 et 1085.
22. *Ibid.*, pp. 25, 156 et 172-173.
23. *Ibid.*, p. 172.
24. *Ibid.*, p. 173.
25. R. HAINARD, *op. cit.*, p. 306.

De même que les chimères sont infécondes, ce mal-classé qu'est le lynx ne se reproduit guère : « Selon Pline, il ne met bas qu'une fois » peut-on lire aussi bien chez Isidore que dans les bestiaires ; mais chez Pline, nulle trace de cette légende. Chez Gaston Phébus :

> « Ils portent et sont en amour comme les autres chats, mais ils ne font que deux chatons. Ils demeurent dans le creux des arbres et y font leurs lits de fougères et d'herbes, et le chat mâle aide à nourrir ses chatons de la même façon qu'un loup »[26].

Chez Hildegarde de Bingen, le texte n'évoque ni la répétition des bestiaires, ni le ton, déjà très moderne, de la description de Gaston Phébus. Elle ne classe pas le lynx, elle ne le rattache ni au pard, ni au loup, mais le chapitre du lynx suit immédiatement celui du chat. Son lynx est chaud, joueur, solaire, indépendant, imprévisible.

> « *De Luchs*. Le lynx est chaud et suit sa volonté, faisant ce qu'il veut, et il se réjouit de la belle ambiance splendide et du soleil de l'été, et il se réjouit aussi de la belle ambiance et de la neige en hiver : mais il n'a presqu'aucune stabilité, sauf celle qui se fait selon l'équilibre de l'air. Et parce qu'il suit sa volonté, pour cela, ses yeux brillent comme une étoile dans la nuit »[27].

L'instabilité du lynx, son caractère imprévisible et labile, lui sont-ils attribués ailleurs ? Brunetto Latini écrit dans le *Livre du Trésor* :

> « C'est l'être le plus oublieux du monde car, lorsqu'il est en train de manger son repas, s'il lui arrive par hasard de regarder autre chose, il oublie aussitôt ce qu'il était en train de manger, si bien qu'il est incapable de retrouver sa nourriture et qu'il la perd entièrement ».

Mais chez Hildegarde, l'humeur du lynx change selon l'ambiance et selon sa volonté, non selon l'oubli : et sa volonté donne l'éclat à son regard : le vouloir et le voir se rencontrent ! Or dans l'écriture des manuscrits de Hildegarde, certaines formes du verbe *volo* pouvaient être confondues avec certaines formes du verbe *video*. Faut-il croire aussi à une confusion entre *visus* et *virtus*, au chapitre *De ligurio*, et lire alors non plus « ... et sa vertu... » mais « ... sa vue est si forte qu'elle pénètre même les pierres... »[28] ? Méprises ou paradigmes homophoniques qui servent à révéler les récits dans le récit, les relations dans la relation ?

26. Gaston PHÉBUS, *op. cit.*, pp. 69-70.
27. HILDEGARDE DE BINGEN, *Physica, livres V à VIII*, traduits par Élisabeth KLEIN, Bâle, Basler Hildegard Gesellschaft, 1988, p. 237.
28. Cf. *Physica, P.L.*, t. 197, col. 1262-1263.

Des yeux de lynx

Car dans les yeux du lynx se lit une autre étymologie, une autre appartenance : la brillance.

« L'emprunt au mot grec λυγζ offre au nominatif de nombreuses variances orthographiques... *Lincis*, la forme d'Isidore, est proche de l'ancien espagnol *Lince*... Mot indo-européen : arm. *lusanunk*, anglo-saxon *lox*, lit. *lùsis*, etc., sans rapport avec le nom grec du loup, λυκοζ et rattaché généralement à la racine *leuk* « briller », pour l'éclat des yeux... »[29].

Dans la mythologie grecque, Lyncée (λυγυευζ) prit part à l'expédition des Argonautes, où il fut utilisé pour sa vue perçante (il voyait par exemple à travers une planche de chêne)[30].

En irlandais, le lynx, *lug*, est l'homonyme du dieu Lug : « il est donc possible qu'il ait été considéré, à cause de sa vue perçante comme un symbole ou une image de Lug. Les cordes des harpes étaient en boyau de lynx. Leurs sons étaient considérés comme divins »[31].

Chez Brunetto Latini, dans le *Livre du Trésor*, la clairvoyance du lynx est exprimée en ces termes : « Et la vue de cet animal est si perçante que ses yeux traversent les murs et les montagnes. »

Brillance, éclat, pénétrance. Briller comme une étoile dans la nuit, est-ce la même vertu que percer les planches de chêne, les pierres et les murailles ? En tous cas aux yeux du lynx se rapporte la seule idée persistante sur le lynx de nos jours, dans le français courant : celui qui ne sait rien du lynx sait ce que signifie « avoir des yeux de lynx ». Cette qualité contribue-t-elle à rendre le lynx plaisant, sympathique ? Rien n'est moins sûr, puisque à la clairvoyance de celui-ci qui perce les murs et les masques, répond l'humiliation de celui-là qui voit déjouées ses parades, et qui est vu sans voir.

Au terme de ces lectures, interrogeons-nous : à quoi sert le lynx au Moyen Âge ?

Usages du lynx

Le lynx est-il bon à manger ?

Nulle mention n'est faite de cet usage dans les sources consultées, pourtant sa chair « passe pour bonne et tendre »[32]. Hildegarde de Bingen, qui détaille toujours les différents usages possibles des animaux, végétaux et minéraux qu'elle étudie dans la *Physica*, n'en propose aucune utilisation alimentaire. Par contre, elle décrit l'intérêt médicinal du lynx.

29. J. ANDRÉ, note n° 149, ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, XII, *op. cit.*, p. 103.
30. Pierre GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1988, p. 270.
31. Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Laffont, 1982, p. 596.
32. Charles J. CORNISH, *Les animaux vivants du monde*, p. 64.

Le lynx sert-il pour soigner ?

Les griffes du lynx, réduites en cendres, et ajoutées à la boisson (hommes) ou administrées en aspersion (femmes) seraient aphrodisiaques[33]. Hildegarde de Bingen utilise le sang du lynx, mélangé à l'eau, pour soigner les épidémies des chevaux, des ânes, des boeufs et des porcs :

> « Mais tu ne le donneras pas à boire aux moutons et aux chèvres, même s'ils sont affaiblis, parce qu'il est trop fort pour eux... »[34].

Elle décrit longuement les qualités du « ligure », pour traiter les maux d'estomac et les difficultés mictionnelles ; pour cette dernière préparation, elle plonge la pierre « ... dans du lait de vache ou de brebis, mais pas de chèvre... »[35]. Une incompatibilité semble exister entre le lynx et la chèvre.

Le lynx peut-il habiller ?

Sur les marchés occidentaux on trouva d'abord les peaux des lynx autochtones et du lynx de Dalmatie, ensuite seulement celles des lynx gris du Nord, beaucoup plus coûteuses. Les lynx gris, chassés par les grands seigneurs russes, sont gardés comme trophées, ou pour leur garde-robes, ou encore pour leur trésor... « Ainsi les peaux fournies au marché occidental sont-elles presque toujours les produits d'une chasse fruste, menée par des non-nobles, paysans, trappeurs ou peuples primitifs qui les obtiennent une à une avec des moyens restreints »[36].

C'est seulement à la fin du Moyen Âge que les peaux du lynx du Nord et de l'Est parviennent sur les marchés occidentaux, fourrure de grande valeur et de grand prix. Les lois somptuaires anglaises les réservent aux ducs, comtes et barons[37]. S'il est donc difficile de préciser quantitativement l'usage du lynx en pelleterie au Moyen Âge, il est certain qu'il est employé comme fourrure.

La chasse au lynx

Le lynx est chassé : chassé et piégé. Pour sa fourrure, pour ses vertus médicinales mais aussi victime de sa réputation d'animal sanguinaire, « alors qu'il vit très sobrement et n'attaque jamais l'homme »[38].

33. Christian KEMPF, Gérard BAUMGART et coll., *Mammifères d'Alsace*, Les Guides Gesta, Strasbourg-Paris, Collection Patrimoine naturel, 1981, p. 42.
34. HILDEGARDE DE BINGEN, *Physica*, traduction E. KLEIN, *op. cit.*, p. 237.
35. HILDEGARDE DE BINGEN, *Physica, P.L.*, t. 197, *op. cit.*, p. 1263.
36. R. DELORT, *op. cit.*, p. 189.
37. *Ibid.*, p. 558.
38. C. KEMPF, *op. cit.*, p. 30.

Est-il pour autant une « bonne chasse » ? Gaston Phébus rapporte[39] :

> « On les chasse peu, si ce n'est par hasard ; et si les chiens en trouvent un d'aventure, il ne se fait pas longtemps chasser, mais aussitôt se met en défense ou monte sur un arbre ; et comme il ne fait pas longue fuite, j'en parlerai peu, car sa chasse n'a guère de maîtrise ».

Plus loin, il contredit ces premières affirmations[40] :

> « Et s'il trouve d'autres grands chats que j'ai dit, qui ressemblent aux léopards et qu'on appelle loups-cerviers, il en aura bonne chasse et bons abois ; car c'est une bête qui fuit assez longtemps et se laisse aboyer comme un sanglier. Il doit alors jeter tous ses lévriers dans le bois avec les chiens courants et envoyer des gens à pied, armés de glaives, pour aider les chiens et les lévriers, ou, s'il en a, des archers ou des arbalétriers. Ainsi ils pourront le tuer ».

Jacques du Fouilloux ne cite pas le lynx comme gibier, et il ne mentionne le loup-cervier que dans son glossaire des termes de vénerie.

Réflexions

Et si le lynx conduisait à penser ?

Il ne s'agit pas ici de faire la part du vrai et de l'erreur dans les traditions relatées : aux savoirs naturalistes sur le lynx se mêlent des traits qui le qualifient symboliquement. « Et si nous arrivons à montrer que l'environnement naturel est saisi comme une pièce du cosmos qui exige un partage du bien et du mal, du licite et de l'interdit, du sacré et du profane, nous pourrons espérer définir avec plus d'exactitude la portée exacte de ces récits »[41].

Chez Hildegarde, ce schéma (p. 128) ne peut être appliqué. Même si elle reprend plusieurs termes de la tradition écrite — l'urine et sa transformation, la clairvoyance et la brillance du regard —, son lynx est utile, le « ligure » se déterre, et elle en donne les indications médicales. Est-ce pour cela que son lynx n'est pas connoté péjorativement ? Il n'est pas un loup, il n'est pas ennemi de l'homme ni jaloux de son bien, il est libre, imprévisible, heureux et doué. C'est dans d'autres sources de cette époque, germaniques ou irlandaises, qu'il faudrait chercher les traces d'un vaste courant latin véhiculant l'idée d'un lynx diabolique et rencontrant des traditions locales qui conservent au lynx d'autres caractéristiques et des usages précis.

39. Gaston Phébus, *op. cit.*, p. 69.
40. *Ibid.*, p. 149.
41. Marlène Albert-Llorca, *L'ordre des choses*, Paris, Éditions du CTHS, 1991, p. 132.

L'INUTILE

Ce qui ne peut être ni récolté, ni chassé, ni mangé

Le Diable

Le lynx

L'urine

Le ligure

MATIÈRE .... ESPRIT

Le pain

Le grain

Le cerf

Dieu

Ce qui peut être récolté, chassé, mangé

L'UTILE

Revenons quelques instants à nos autres récits.

La terre contient :

— le grain, qu'elle révèle sous forme de moisson et qui devient nourriture, utile à l'homme sous forme de pain,

— l'urine du lynx, que le lynx cache, et qui de ce fait reste inutile à l'homme, même dans sa transformation en pierre précieuse.

Le lynx, Lynchus avant sa métamorphose, veut voler le grain, devenant ainsi l'ennemi de l'homme et celui qui menace le pain. Le pain, c'est la nourriture, c'est aussi la communion des chrétiens, c'est le corps du Christ. Le lynx fait donc doublement obstacle, à la santé et au salut. Le cerf, lui, est l'ennemi du serpent, qu'il fait sortir de son trou en soufflant vigoureusement : toutes les sources mentionnées rapportent cet attribut ; certaines, comme Pline ou le Bestiaire Ashmole disent également la propriété de la viande de cerf de conférer longévité et prévention des fièvres à ceux qui en consomment régulièrement. Le cerf est une image christique, ce que vient renforcer le rite de la chasse, qui en fait le sacrifice.

Le lynx, lui, est une image du Diable, par son appartenance à la famille des loups, et c'est lui qui menace le cerf !

Où se place le chasseur dans cette lutte ? N'est-il pas celui qui réserve sa « bonne mort » au cerf, au terme de la grand-messe qu'est sa chasse ? N'est-il pas celui qui permet que la communion-consommation de la venaison puisse avoir lieu ? Prêtre et serviteur de l'animal christique, il le préserve de l'infâmie de la morsure du Mal-lynx.

Au-delà des arguments cynégétiques, faunistiques, économiques, écologiques que certains opposent à la réintroduction du lynx dans nos pays, n'y aurait-il pas d'autres réticences, qui puisent leurs sources dans ces traditions, enfouies voires méprisées, mais part constructive et efficace de notre imaginaire ?

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 129-137

Simone ROUX

BORNES ET LIMITES DANS PARIS À LA FIN DU MOYEN ÂGE*

Le territoire de la ville, en général, se qualifie aisément comme espace social, parce que créé par l'enceinte bâtie qui le limite matériellement. On sait que cette définition est loin de correspondre à la réalité de chaque ville, mais, comme dans le cas de Paris l'image est exacte, les quelques réflexions qui suivent vont s'y fonder. Elles ne cherchent pas à préciser l'histoire de l'établissement du rempart mais celle des espaces internes qu'il englobe, leurs rapports et leurs significations.

On peut cependant partir de l'enceinte pour poser le problème des différents espaces sociaux en jeu. Son tracé et donc son emplacement concret furent le résultat d'accords et de compromis passés, fin XII[e] et début XIII[e] siècle, entre toutes les autorités impliquées dans le projet et dans sa réalisation : l'autorité du roi, celle de la ville, œuvrant pour définir un espace à la mesure de la capitale du royaume capétien, celle des seigneurs du sol, notamment les grandes abbayes, dont les terres sont en parties incorporées dans la ville et dont les droits fonciers commandent les droits des propriétaires ordinaires, ceux sur qui les autorités comptent pour remplir le territoire emmuraillé si largement défini et construire la ville. Dans ce jeu complexe, retenons le rôle des seigneurs du sol qu'un exemple précis va préciser.

L'enceinte de la rive gauche fut financée par le roi, à la différence de celle de la rive droite, payée par les habitants. Dans son parcours occidental l'enceinte traversait les terres de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. En tant que seigneur foncier, l'abbaye fut dédommagée de la cession du terrain ; la ville et le roi avaient pu faire bâtir le rempart, puis en assurer par la suite le réaménagement (dans la seconde moitié du XIV[e] siècle) et le contrôle. Pourtant, en plein XVII[e] siècle l'abbaye/seigneur n'a toujours pas admis son expropria-

* Cet article reprend le texte d'une communication prononcée à l'Université de Paris-VIII, au séminaire d'histoire médiévale et moderne « Espaces naturels, espaces sociaux », en 1994.

tion totale. En 1647, elle conteste encore le droit de la ville et du roi[1]. Le débat a donné lieu à enquête contradictoire, menée par douze docteurs en droit, qui réunissent les arguments du roi et de la ville d'une part et ceux de l'abbaye d'autre part. Les premiers estiment que, après la compensation en argent reçue lors de la construction, l'abbaye a perdu tous ses droits sur le sol où était établie la vieille enceinte. L'abbaye soutient le contraire : elle n'a pas cédé la totale propriété et conserve un droit éminent comme seigneur foncier et haut-justicier. Elle explique :

> « L'on a trouvé bon de construire des murailles, des fossés, des portes et des remparts dans (leurs) fief et domaine. Lesdits abbés et religieux l'ont souffert et le souffrent encore à cause de la commodité publique... Mais cet usage et occupation n'a pas étouffé, supprimé, effacé, aboli, prescrit le droit de la véritable et juste propriété desdits lieux et places ».

Le débat révèle une opiniâtreté quelque peu anachronique. Le bon sens et l'usage constant de cette bande de terrain depuis quatre siècles et demi paraissaient avoir tranché la question ; pourtant l'abbaye ne renonce pas : elle défend sa censive.

En effet, le souci de maintenir la censive a occupé constamment les seigneurs ecclésiastiques qui se partageaient l'espace parisien. Il fallait éviter tout abrègement, dans les terres au cœur de la seigneurie (c'est le cas du parcours de l'enceinte dans les terres de Saint-Germain-des-Prés) mais aussi aux limites, plus menacées encore. Toute diminution peut être une brèche par où s'insinuent des contestations sur les droits fonciers du seigneur et donc des profits qui en résultent, mais aussi d'autres contestations sur les droits économiques et les droits de justice. À terme, laisser s'amoindrir la seigneurie est affaiblir tout l'ordre social. C'est pourquoi, avec une persévérance inlassable, les seigneuries ecclésiastiques parisiennes veillent à conserver ou à faire rétablir tous leurs droits. Même un empiètement mineur sur leurs prérogatives est source de procès et de demande de rétablissement.

Ici, nous nous intéresserons aux questions des limites de censive. L'espace parisien au Moyen Âge est clairement marqué par le rempart, mais à l'intérieur de ce territoire défini, d'autres espaces organisent la géographie urbaine : les paroisses, qui ont servi également de cadre à la levée des tailles, et plus tard les quartiers, divisions administratives et militaires tout à la fois. Les débats et enjeux que leurs délimitations ont suscités n'ont guère marqué les sources documentaires qui nous restent. En revanche, les limites de censive posent régu-

1. Cf. *Topographie historique du vieux Paris*, désormais abrégé *THVP*, par A. Berty et L.-M. Tisserand, tome III, *Région occidentale de l'Université*, Paris, 1887, p. 590.

lièrement des problèmes et ont laissé quelques traces dans la documentation. À la différence des autres limites, elles interfèrent avec les questions de propriété et de marché foncier et, à ce titre, intéressent directement beaucoup de Parisiens dans leur vie ordinaire.

Marquer la limite qui fixe le territoire de la censive

Les seigneuries ecclésiastiques qui se partageaient le territoire urbain s'étaient fait reconnaître et confirmer par des actes écrits l'étendue exacte des terres qu'elles dominaient. Dans la ville, elles faisaient apposer sur les murs des maisons des écus à leurs armes ou elles faisaient inscrire leurs initiales. On a retrouvé quelques-unes de ces marques de censives[2]. Ainsi les lettres S. G. apposées sur le mur d'une maison démolie sise au 11 de la rue Saint-Julien-le-Pauvre dans les terres de l'abbaye Sainte-Geneviève, ou encore S. C. (pour Sainte-Catherine-du-Val-des-Écoliers) sur l'échauguette d'une maison, rue Pavée.

Ces marques étaient-elles apposées seulement sur les maisons situées aux limites de la censive ou sur toutes les maisons qui relevaient de la seigneurie ? Je note cette indication, tirée des comptes du Temple rattaché à Saint-Jean-de-Jérusalem, pour l'an 1444 :

> « Item, à Pierre des Champs, peintre pour avoir fait trente-deux escussons aux armes de l'ospital pour mettre es maisons revenus en la main de mons. paiés VIII sous parisis »[3].

Ce qui indiquerait que toutes les maisons étaient marquées de la sorte. L'hypothèse n'est pas invraisemblable car la géographie des censives est compliquée, les limites s'enchevêtrent, chaque seigneurie ayant des « écarts » (une ou deux maisons) dans la censive d'une autre seigneurie.

Cette complexité était source d'erreurs, occasion d'empiètements plus ou moins innocents. Des actes le disent. Ainsi, en 1300, un évêque achète une maison rue Saint-Hilaire[4] dans la censive de Saint-Marcel. Il s'engage, avant tout, à faire installer une borne montrant les limites entre les terres de Sainte-Geneviève et celles de Saint-Marcel afin d'éviter plus tard les discordes. Dans cette même rue, en 1449, les Carmes possèdent une maison dite « a l'huis de fer ». Dans l'acte qui clôt un différend entre les Carmes et Sainte-Geneviève à propos de cette possession, il est précisé que les Carmes

2. Cf. *Procès verbaux de la Commission Municipale du Vieux Paris,* communication de Lucien Lambeau relative à diverses marques de censives seigneuriales parisiennes, Paris, 1921, p. 155.

3. Cf. *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris* par l'abbé LEBEUF, 1754-1758, édition annotée et continuée par Hippolyte COCHERIS, tome II, Paris 1865, p. 477.

4. Archives Nationales (AN) S 1924.

> « feront mettre aux deux coins de la maison sur la rue, deux escus de pierre esquels seront empraints les armes de monseigneur Saint Victor pour savoir aus tems ad venir où seront lesdites maisons et appartenances d'icelle se yceulx religieux des Carmes les disposaient en autre usage qu'elles ne sont a présent »[5].

La sauvegarde de l'intégrité des censives était assurée à la fois par des actes écrits et par des marques concrètes dans la ville qui matérialisaient les limites. Ces marques faisaient partie du paysage que les Parisiens savaient lire. L'abbé Lebeuf, au milieu du XVIIIe siècle, en donne un témoignage[6]. Il veut expliquer l'origine du nom « des Grès » accolé au nom de l'église Saint-Étienne et propose d'y voir une allusion au nom de la rue proche de l'abbaye Sainte-Geneviève, nom qui lui viendrait

> « à cause de quelques bornes de grès qui y avoient été placées pour marquer les limites des censives ou territoires soit du Roi, soit de Sainte-Geneviève, ou autres : puisque c'étoit un semblable grès qui désignoit la fin du Bourg de Sainte-Geneviève proche de Saint-Julien le Pauvre, qu'un titre de l'an 1202 appelle *Gressum S. Juliani*, le grez de Saint-Julien, et qu'un autre pareil grez marquoit le bout de la justice de l'abbaye de Saint-Denis en France du côté de Paris ».

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la pertinence de l'argument étymologique. Mais il révèle combien cette géographie seigneuriale était vivante et visible dans la ville. En revanche, H. Cocheris, dans les additions qu'il apporte à la notice sur le Temple, mentionne l'extrait des comptes que nous avons déjà cité, mais dans l'écu de Saint-Jean-de-Jérusalem qui y est signalé il voit une sorte de décoration des maisons : au milieu du XIXe siècle, ces marques n'étaient plus naturellement comprises.

Quand la ville efface les limites de censives

Confirmations écrites et marques matérielles ne suffisaient pas à protéger totalement les limites seigneuriales. Car, au fil des ans, les immeubles se modifiaient : tantôt ils étaient regroupés, tantôt ils étaient divisés, d'autres fois, constructions et espaces libres étaient redisposés autrement. C'est ainsi qu'une maison pouvait se retrouver établie sur deux ou trois censives. Comment alors répartir les droits revenant à chaque seigneur ? Les documents montrent qu'on discutait pour trouver un compromis. En voici quelques exemples.

5. AN S 3734.
6. Abbé LEBEUF, *op. cit.*, tome II, note 3, p. 57.

Rue du Fouarre en 1391[7] un conseiller en la Chambre des Comptes achète pour 800 livres tournois une belle maison qui s'étend sur trois censives : celle du roi, celle du Temple et celle de la Sorbonne. La transaction entraîne légalement le paiement des droits de vente et d'ensaisinement aux seigneurs, propriétaires éminents, mais comment répartir la somme totale ? On fait appel à des experts, ceux de la ville de Paris, maçons et charpentiers jurés qui visitent les lieux, prennent sans doute connaissance des actes divers que chaque seigneur exhibe pour fonder ses droits et proposent une répartition ainsi conçue : la maison occupe une surface de 213 toises et demie et 17 pieds, le roi est seigneur de 90 toises et 15 pieds, le Temple de 92 toises et demie et la Sorbonne de 31 toises et 2 pieds. Puis ils estiment les ventes et saisines pour une toise à 11 sous et 3 deniers et proposent, sur cette base, la part qui revient à chaque seigneur.

Rue Saint-Jacques, c'est la maison du « Saumon » qui est objet de débat entre le chapitre de Notre-Dame et le roi[8]. En 1386, la maison, vendue et revendue, a été considérée comme dans la censive du roi qui, par le receveur de Paris, a perçu la totalité des droits de vente. Mais le chapitre proteste et s'oppose en faisant valoir qu'une partie de l'immeuble était sur sa censive et seigneurie, « pour raison d'une grande salle, cour, jardin derrière », moyennant 5 sous parisis de fonds de terre (redevance recognitive des droits éminents que le chapitre peut sans doute prouver par ses livres censiers conservant la trace de ce paiement). Sur ordre de la Chambre des Comptes, une enquête est ouverte « tant par lettres comme par témoins et veues faites des lieux par plusieurs fois ». Après remise des conclusions des experts, les deux parties s'accordent pour considérer la seigneurie indivise et pour partager les ventes en deux parts égales. On devine, avec ce cas concret, la politique d'empiètement menée par les officiers du roi qui grignotent les prérogatives seigneuriales et œuvrent ainsi à une simplification à l'avantage du roi et, en revanche, la politique des seigneurs ecclésiastiques qui ne s'inclinent pas et obtiennent d'être rétablis dans leurs droits. Évidemment, ils ne gagnent pas toujours et nous ne conservons la trace que de leurs réussites car l'acte obtenu de la sorte sert, par la suite, de preuve.

Rue de la Huchette en 1409[9] plusieurs documents éclairent un conflit de ce genre qui oppose l'évêque et la Grande Confrérie aux Bourgeois, à propos d'un bel hôtel s'étendant sur leurs deux censives. On avait abouti à un accord : un tiers de l'immeuble était considéré comme relevant de la censive de l'évêque et les deux tiers restants étaient attribués à la Grande Confrérie. Solution simple pour les calculs mais qui n'a pas entièrement satisfait la Grande Confrérie. L'année suivante, elle fait mesurer l'hôtel, visiter et expertiser afin

7. AN S 6225.
8. AN S 52 b, n° 1.
9. AN S 879.

de calculer le nombre exact de toises qui lui revient et donc la part exacte des ventes qu'elle peut percevoir. Sans doute le désaccord de ce côté a-t-il été surmonté mais, en 1414, l'évêque entame un autre procès avec un voisin dont une partie de la maison avait été incorporée à l'hôtel et qui refuse de payer le fonds de terre sur la partie incorporée. L'évêque doit défendre ses droits d'un autre côté.

Il était difficile de maintenir les limites précises des censives, effacées par les modifications des constructions, mais les seigneurs les défendaient avec acharnement. C'était au moment des transferts de propriété, quand les seigneurs, forts de leurs droits éminents, réclamaient les ventes et saisines, que la question se découvrait et qu'il fallait lui trouver une réponse. Les choses étaient plus simples quand les limites restaient visibles à l'extérieur, dans la rue, lorsque des bornes pouvaient en conserver la place exacte.

Histoires de bornes

La borne Saint-Benoît

Dans la partie de la rue Saint-Jacques où s'était établi le collège de Cambrai[10], à côté du cimetière Saint-Benoît, l'abbaye de Sainte-Geneviève est en procès à propos d'une masure joignant le collège. Avec les « malheurs » du premier XVe siècle, la maison ruinée avait été transformée en jardin, mais ce qui importe ici est que, à la suite de remaniements successifs, une borne marquant la limite des terres de Sainte-Geneviève avait été ôtée. L'abbaye/seigneur travaille à la faire rétablir dans sa position ancienne. Pour ce faire, elle rassemble des témoignages[11]. En 1482, un prêtre, Jean Wattier,

> « certifie que depuis trente six ans ou environ... il a demouré en la paroisse de Saint Benoist... et a toujours veu que les chanoines faisaient leur procession par dedans un cimetière... et au bout duquel cimetière a une petite place commune assise en la justice de Saint Benoist... et laquelle place s'estend jusques à une tournelle de pierre contre laquelle est eslevé un marmouzet de pierre qui regarde sur une borne, laquelle borne de tous tems et ancienneté a coustume d'estre sur le bort de la chaussée de la dite rue Saint Jehan, lesquels marmouzet, borne, ainsi que ledit Wattier a oy dire, faisant separacion des hautes justices de Saint Benoist et de Sainte Geneviève ».

10. Voir L.-M. TISSERAND et C. PLATON, *THVP : région centrale de l'Université*, Paris, 1897, pp. 45-47.
11. AN S 897 A. Les auteurs de la *THVP* utilisent en partie ces actes mais négligent le problème de la borne.

Le témoignage a dû être conforté par des preuves écrites dont nous conservons par ailleurs quelques traces. Un acte de 1345[12] évoque une maison de cette rue « devant la pierre Saint Benoist », et un autre de 1360[13] mentionne la tournelle et le marmouset.

Pourtant, six ans plus tard, les parties en litige n'ont toujours pas réglé leur différend. L'abbaye ajoute alors des témoignages en sa faveur. Trois autres personnes précisent que la « borne est en forme de caillou, ... qu'elle estoit hors du pavé haulte d'un pied et demi ». En revanche les témoins, prudents, déclarent ne pas savoir qui a ôté la borne. Ils fondent leurs affirmations sur des souvenirs personnels : Nicolas Blondeau, laboureur demeurant rue Alixandre Langlois, raconte que « lui estant jeune enffant, il a joué à la crosse et autres jeux esquiez il convenoit frapper la borne », Laurent Regnault, maçon demeurant au mont Saint-Hilaire, rapporte que

> « quand il vouloit aller s'esbattre en quelques lieux avecques ses compaignons, afin qu'ils se retrouvassent, il leur disoit qu'ils se trouvassent à la dicte borne Saint Benoist et là se assembloient ».

François Morreau, laboureur demeurant rue Saint-Jacques ajoute quant à lui que

> « il y a apporté des corps en terre au cymetière de Saint Benoist et pour ce, lors, on entroit en ycelui cymetière par le boult d'en hault... et près de la dicte borne, il s'est, en ce faisant, plusieurs fois reposé sur la dicte borne ».

L'abbaye a eu gain de cause, moyennant quelques accommodements avec le collège et le chapitre de Saint-Benoît. L'affaire nous permet d'entrevoir des aspects ordinaires de la vie quotidienne où la pierre de Saint-Benoît s'intègre naturellement. Elle sert pour des jeux d'enfant, on la choisit comme lieu de rendez-vous car chacun sait où elle se trouve, on l'utilise comme une sorte de repose-pied quand les paroissiens mènent un cercueil au cimetière, bref elle fait partie du paysage et de l'environnement familier de la rue et de tout le voisinage.

Poser les bornes

Droits et pratiques concrètes se marient dans ces opérations fondamentales. Le sujet mériterait une enquête approfondie. Pour l'heure, je me contenterai de citer deux textes qui débordent du cadre parisien mais qui peuvent amorcer une réflexion ultérieure élargie.

12. AN S 890 A.
13. AN S 900.

Celui de Philippe de Beaumanoir d'abord, dans ses *Coutumes du Beauvaisis*[14]. Il vient d'évoquer les litiges et les délits dus aux déplacements de bornes et il en arrive donc aux droits éminents des seigneurs en cette matière. Lorsque le bornage intéresse deux ou plusieurs seigneurs, leur accord préalable est indispensable et il se donne après que les seigneurs aient été appelés en justice. Ce qui suppose que, lorsque le bornage se fait dans les terres d'une seule seigneurie, cet accord n'est pas nécessaire puisqu'il ne s'agit alors que de possession subordonnée, dont la répartition exacte ne peut nuire aux droits éminents du seigneur. Paysans ou citadins s'entendent ou se disputent entre eux. Mais, ajoute Beaumanoir, il y a des villes où, y compris dans ce cas, l'accord seigneurial est nécessaire et il convient de se plier à la coutume de la ville. On voit à l'œuvre ici une logique tout à fait ordinaire à la fin du XIII[e] siècle, et on la retrouve vivante dans les arguments de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, au milieu du XVII[e] siècle.

Nicolas de Lamare[15] au début du XVIII[e] siècle, évoque la question par un détail concret qu'il apporte dans son développement sur les usages du charbon de bois. Il explique que

> « l'on s'en servait pour marquer les limites des seigneuries, celles des juridictions ou des terres des particuliers ; l'on faisait à leur extrémité un profond trou, l'on en emplissait le fond de charbon de bois et l'on mettait dessus une grosse pierre fort enfoncée. S'il survenait ensuite une contestation au sujet des limites, on levait cette pierre et le charbon que l'on trouvait dessous en son entier, après plusieurs siècles, était un témoignage qu'elle y avait été posée exprès pour borne ».

Je ne sais si le procédé était employé au Moyen Âge, mais son évocation par de Lamare indique bien l'importance du problème : on notera que les limites des propriétés particulières ne sont citées qu'après celles des seigneuries et des juridictions. La hiérarchie des droits commande la hiérarchie des espaces, dans une remarquable continuité du XIII[e] au XVIII[e] siècle.

Revenons à Paris. L'espace vécu au quotidien par la plupart des Parisiens est bien celui de la censive/seigneurie parce qu'il est celui du droit sur le sol et les immeubles.

14. PHILIPPE DE BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvaisis*, éd. A. SALMON, Paris, 1889, réédition, 1970, tome I, § 851 : « Toutes gens qui requièrent bonnage le doivent avoir et bien puuent les parties, s'eles s'acordent, bonner sans justice, mes que ce ne soit en divers seignourages où il ait pluseurs seigneurs ; car en devise de pluseurs seigneurs li tenant ne puuent bonner sans les seigneurs apeler. Nepourquant il i a pluseurs viles en la conteé, tout soit ce qu'ils tiegnent d'un seignourage, où il ne pourroient bonner sans leur seigneur et s'ils bonnoient, l'amende seroit de LX s. et pour ce se convient il garder en chascune vile selonc sa coustume ».

15. Nicolas DE LAMARE, *Traité de police*, Paris, 1705-1738, livre IV, titre XLIX, tome III, p. 931.

On peut ainsi distinguer trois types d'espaces. Celui, privé, de la maison et de la famille, celui de la censive, à la fois privé et public, où se fonde le droit des possesseurs par rapport à celui du seigneur, celui des autorités (celle du roi et celle de la ville se mêlant étroitement à Paris) qui découpent le territoire urbain en circonscriptions dont les frontières ne semblent pas influencer la vie ordinaire de la plupart des gens. L'enceinte enferme tous ces espaces ; en cherchant à les cerner on peut saisir, au fil de ces témoignages, le jeu complexe de ceux qui commandent ces divers espaces et leurs limites. Le roi et la ville poussent à unifier, à simplifier à leur profit la géographie interne pour mieux dominer ; les seigneuries résistent avec ténacité et souvent avec succès, parce qu'elles voient dans tout abrègement de leurs droits un risque de contestation pour tout l'ordre social.

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 139-141

ABSTRACTS

Sofia BOESCH GAJANO, **Terror and Torment. Forms of Hermitism in Central Italy Between the 12th and the 13th Century**

The article explores two expressions of hermitism, two experiences of the holy life in the Valley of Subiaco, sanctified by the radiating influence of the Monastery of Saint Benedict. In the late eleventh century a young girl named Chelidonia settled in a remote and rugged cavern in the Simbruini mountains on the slope opposite the monastery, where she had little contact with the monastic institution but was revered by the population for her saintliness during her lifetime and for centuries to come. In the thirteenth century, the more renowned Lorenzo Loricato also settled in a cavern, but near the Sacro Speco, where Saint Benedict once lived as a hermit. Chelidonia chose to brave alone, with the help of fast and prayer, the terrors and dangers of her natural environment, on the « margins » of the monastic institution. Lorenzo chose a « protected » form of hermitism : he severely mortified his body, but to do so required the constant assistance of the monks. The story of these two saintly hermits, a man and a woman who lived a century apart, illustrates the many-sided relationship of hermitism with the monastic institution, popular worship, and nature.

Catherine SANTSCHI, **The Solitude of the Hermits. An Investigation in the Alpine Regions**

Were hermits really alone ? To answer this question, the author examines the different significations given to the term *solitudo* in a number of hermitical and monastic rules and describes the alpine landscapes where the hermits lived, as depicted in hagiographic and other texts from the High Middle Ages to the fifteenth century. It may be deduced from this study that hermitism can best be defined by the characteristic choice of arid and inhospitable retreats rather than by the fact of living alone. For various reasons of a psychological order, monastic rules prohibited total isolation, considered as a source of egotism, pride, and acedia. Indeed, in practice, the hermits often had one, if not several companions, novices, or servants. Moreover, the truly saintly attracted so many visitors that meditation, silence, and prayer were disturbed and endangered. The choice of solitude thus implies a quest for an equitable balance between consecration to the service of God alone and charity toward one's neighbor.

Stéphane DI DOMENICO, **The Pull of the Mountain, the Call of the Village : Franco of Assergi, Hermit of Gran Sasso (13th century)**

In the late thirteenth century, Franco of Assergi chose the steep and craggy Abruzzi mountains as a retreat to attain his ideal of the solitary life. The

Benedictine monk became a hermit, and the mountain became his desert. It was, in fact, a much visited desert, where the hermit's presence appears as a projection of the civilized world into a natural and wild expanse. After his death, the pioneer-hermit became the intercessor-saint of the village of Assergi, as well as its patron saint. All the anger and the anguish felt by the mountain populations transpire in the accounts of the miracles of Saint Franco. The popular paintings which decorate the altar dedicated to the saint and represent the different places which had been visited by him give an idea of the perception men had of these wild or civilized areas.

Mathieu ARNOUX, **A Venetian in the Mont-Saint-Michel : Anastasius, a Monk, a Hermit and a Confessor († circa 1085)**

The career of the hermit Anastasius is known solely from a *vita* written in the early twelfth century, and which was generally not very highly thought of by historians. However, a comparison with other sources has attested to its credibility and thrown light upon the life of this Venitian who settled in the Mont-Saint-Michel around 1023 and then lived as a hermit on the islet of Tombelaine, from where he followed Hugh of Semur to Cluny before leaving for the Pyrenees, where he continued his hermitical life and where he died around 1085. Like other Italian clerics, and particularly Anselm, who was his friend, he played an important rôle in the Norman church, and took part in the eucharistic controversy by writing a short treatise, his only extant work. His origins, his eventful existence, and his predisposition for the solitary life make him a true disciple of Saint Romuald, who had such a profound influence on the Venitian church. Anastasius's presence in Normandy, probably on William of Volpiano's instigation, and subsequently his commitment to the Clunisians, confirm the spreading influence of the hermitic and monastic movement beyond Italy, where it originated.

Cécile CABY, **Hermitism and *inurbamento* in the Camaldulensian Order in the Late Middle Ages**

Several Camaldulensian establishments founded in the thirteenth and fourteenth centuries put into practice the hermitical model of Camaldoli, thus creating a movement of observance. Although the Camaldulensian constitutions, elaborated in the twelfth century and completed in the last three decades of the thirteenth, expound a rule of life for the hermits, they give no clear indication as to the practical application of the observance.
The abundant documentation preserved to us concerning the Florentine hermitage of Santa Maria degli Angeli offers an enlightening day-to-day picture of Camaldulensian hermitism. Founded toward the very end of the thirteenth century, this urban hermitage exemplified a form of open reclusion much in favor with Florentine society and especially with the chancellor Coluccio Salutati. But the fragile compromise between hermitism and urban life became evident in the early years of the fifteenth century when the community split and the schismatic group founded a new hermitage : a sign that the return to observance in the Camaldulensian order continued to be perceived as a return to hermitism.

Lucie GERNEZ, **Relics and Images of Saint Galgano in Siena (13th-14th centuries)**

In the late twelfth century, thirty kilometers to the southwest of Siena near the confines of the Maremma, Galgano Guidotti, a knight from Chiusdino, plunged his sword into the rock of Mount Siepi in the manner of a cross and chose to live as a hermit. After his death Mount Siepi became a popular center of worship where the faithful came to venerate the relics of the saintly hermit. The newly-founded cult inspired artists and the iconographic cycle of the saint's life engraved on the reliquary enclosing his head was soon echoed in paintings by artists such as Andrea di Bartolo, Vecchietta, and Giovanni di Paolo. The images of the knight converted to hermitism also found favor with the ruling circles of the Commune of Siena, who conjugated its efforts with those of the Abbey of San Galgano to promote the cult of the saint and integrate him into the pantheon of the city's protectors.

Élizabeth HALNA-KLEIN, **On the Traces of the Lynx**

Through the ages, the lynx lived in the forests and mountains of Europe, but its relationship to man remained ambiguous. Already present in Greek and Roman mythology and scientific treatises, during the Middle Ages the lynx was often perceived as an evil, diabolical and jealous animal, useless to its environment and to man. It inspired man's imagination and was thought for example to bury its urine in the earth, where it was transformed into carbuncles. Mysterious and misunderstood, its classification was uncertain and it was most often assimilated into the wolf family. Yet Gaston Phébus classes the lynx with the felids and Hildegard of Bingen considers it as a positive, independent and useful animal. Hunted and trapped for its fur, the lynx had all but disappeared from Europe by the end of the nineteenth century. Today the lynx is better known, but its reintroduction into its natural habitat in Western Europe still gives rise to contradiction and controversy.

Simone ROUX, **Limits and Boundary Stones in Paris in the Later Middle Ages**

Among the boundaries which demarcated the various social areas inside the city walls of Paris in the later Middle Ages, those pertaining to seigniorial territories, called « censives », had a particularly important significance for most Parisians. These limits, indicated by boundary stones and signs on houses, determined the geography of the system of the land administration and designated on which eminent landowner's property each building was situated. More than other limits, those of the « censives » have left evidence in the written records of the important part they played in the daily life of the capital.

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 143-154

NOTES DE LECTURE

Mathieu ARNOUX, ***Mineurs, férons et maîtres de forge : étude sur la production du fer dans la Normandie du Moyen Âge, XIe-XVe siècles***, Mémoires de la Section d'Histoire des Sciences et des Techniques, Série in-8°, Paris, Éd. du CTHS, 1993, 646 pages.

À travers une documentation éclatée, dont il propose fort opportunément, et fort commodément, une excellente édition à la fin de son livre, Mathieu Arnoux propose une étude d'histoire sociale portant sur les travailleurs du métal. L'auteur découvre d'abord un groupe, celui des férons, artisans producteurs de fer. Ces hommes sont titulaires d'une forge et membres d'une communauté organisée en corporation depuis les années médianes du XIIIe siècle. Non subordonnés au pouvoir seigneurial, les férons travaillent le fer en raison de leur compétence technique, certes, mais surtout juridique. Être féron n'est pas une qualité qui s'acquiert : elle s'hérite, au même titre qu'un bien immobilier et fait partie du patrimoine d'un groupe familial.

Les activités des férons sont multiples et touchent à tout ce qui concerne la petite métallurgie. Ils produisent le fer à partir d'un minerai qu'ils se procurent en l'achetant aux exploitants de minières, et ils le travaillent. Leur production est variée, allant des fers à chevaux aux cercles de roues de charrettes, et aux socs et coutres des charrues : tout ce qui rend possible une bonne tenue des activités agricoles dépend de leur présence et de la qualité de leur travail. Leur métier est exclusivement rural. Nombreux, les travailleurs du fer revendiquent une dignité sociale particulière, qui n'en fait pas pour autant des candidats à une quelconque ascension sociale.

Les techniques employées, de l'extraction à la transformation, demeurent élémentaires, et de peu d'envergure, et requièrent des investissements limités. L'étude attentive de la minière de Beaumont le montre. Utilisant toutes les ressources de la toponymie et des cadastres anciens, l'auteur se livre à une reconstitution exemplaire de son histoire. La minière de Beaumont a été d'abord mise en exploitation aux temps de la colonisation carolingienne. Cette première phase prend fin avant le XIe siècle. Dès le milieu du XIIe siècle, toutefois, l'activité reprend, pour ne cesser qu'à la fin du XVe siècle. Il existe une documentation écrite, mais seulement depuis le XIVe siècle, et seule la phase terminale est bien mise en lumière par un document d'un intérêt exceptionnel à tous égards, le *Papyer de la Minière de Beaumont*.

Il s'agit d'un registre de plaids tenus entre 1462 et 1475. La justice, rendue au nom du roi par des officiers de rang vicomtal, permet de régler les petits conflits nés des relations de travail à l'intérieur de la minière. Elle n'est pas l'instrument d'une oppression seigneuriale, mais une fonction publique dont le rôle est d'assurer la cohésion du groupe social qui exploite la mine. Ce groupe est exclusivement paysan. Le travail à la mine, dans un système agraire où les activités sont nombreuses et souvent complexes, est l'une des formes possibles du travail paysan. La mine se présente ainsi comme une vaste excavation collective, où chaque mineur vient prélever ce dont il a besoin.

Le travail, très surveillé par la communauté, suit les rythmes du calendrier agricole. La mine fait partie des biens communaux du village et son exploitation n'entraîne ni spécialisation ni division du travail.

Le minerai extrait n'est pas exploité sur place, mais transporté vers des forges, parfois assez éloignées : il n'y a pas, à Beaumont, en plein Bocage, de disponibilités en bois, pour l'exploitation de fours. Le commerce du minerai est une activité, elle aussi réglementée et surveillée de près, exercée par un monde d'intermédiaires qui le transportent, le stockent et spéculent sur lui.

Les conditions d'exercice de la métallurgie changent au début du XVIe siècle, avec l'insertion de nouveaux acteurs, seigneurs et bourgeois. Jusqu'à la fin du XVe siècle, en effet, les aristocrates laïcs se désintéressent de cette activité et, s'ils ne la gênent pas, ils n'y voient pas un secteur de profit qu'il serait intéressant de promouvoir. Ils se heurtent, il est vrai, à la solidité de l'organisation des férons, capable de lutter, sur le plan juridique s'entend, contre toute tentative de mainmise par des seigneurs. De ce point de vue, l'échec des Cisterciens dans leurs tentatives pour installer en Normandie une économie domaniale attentive à la mise en valeur du sous-sol est remarquable. Pour des raisons différentes, communautés paysannes et autorités royales se liguent, par exemple, contre les Cisterciens de Mortemer, dont l'activité dévastatrice dans la forêt de Lyons est entravée.

Il existe cependant, un tout petit groupe de six ou sept seigneurs, les barons fossiers, dont les privilèges sont susceptibles de remettre en cause le caractère exclusivement paysan de l'activité. Ces seigneurs détiennent en effet le droit de fabriquer le charbon de bois sans payer de taxe et aussi celui d'exploiter une forge. Les férons, quant à eux, doivent payer le charbon de bois au prix fort. L'avantage économique détenu par les barons fossiers leur permet, à la fin du XVe siècle, d'évincer le groupe des férons. Jusque là, toutefois, seule la valorisation des massifs boisés les intéresse : les premières forges seigneuriales apparaissent tard, à la fin du XIVe siècle.

La sidérurgie normande manifeste une grande vitalité commerciale. Le fer est de bonne qualité et il est recherché pour des usages spécifiques. Il est exporté vers le Beauvaisis, les îles britanniques, la Bretagne et la région parisienne, chacune des régions de production, le pays d'Ouche, le pays de Bray et le Bocage ayant sa propre zone d'écoulement.

L'évolution brutale des conditions de la production à la fin du XVe siècle, avec l'apparition du procédé indirect, remet en cause l'ensemble de l'organisation antérieure. Requérant plus d'investissements, la nouvelle technique fissure l'unité du groupe des férons, à l'intérieur duquel un processus de différenciation sociale se fait jour. Désormais, les maîtres de grosses forges s'opposent aux maîtres des forgelles. Dans les années 1480-1490, l'ensemble de la production est pris en main par les fossiers, seuls capables de pratiquer des investissements suffisants pour aller de l'extraction jusqu'à la commercialisation des produits finis ou à ouvrer. La corporation des férons se survit à elle-même : elle perd toute autonomie au début du XVIe siècle.

Le grand intérêt du travail de M. Arnoux est de mettre en rapport techniques et structures sociales à travers une étude qui apparaît comme une véritable archéologie de la société. La présentation qu'il fait des férons, en décapant une historiographie ancienne, qui s'était plus ou moins volontairement trompé sur la nature du groupe, est des plus réussies. L'auteur montre aussi la capacité d'organisation et de résistance des communautés paysannes, hors de la seigneurie. Le seigneur n'a pas, jusqu'au début de l'époque moderne, le monopole de l'initiative économique, même si, en fin de période, il

l'acquiert, par la médiation de l'innovation, se replaçant ainsi en position de leader social. L'activité sidérurgique est toutefois demeurée, du XIe au XVe siècle, en Normandie, exclusivement paysanne, sans que la seigneurie puisse l'annexer, à la fois parce que les communautés s'y opposaient, et aussi parce que les seigneurs n'y voyaient pas un secteur de profit particulièrement intéressant ou important.

Laurent FELLER

Jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à l'âge classique. Actes du 116e Congrès National des Sociétés Savantes, Chambéry, 1991, Paris, CTHS, 1993, 298 p.

Ce livre, qui rassemble les actes du congrès des sociétés savantes qui s'est déroulé à Chambéry en 1991, est divisé en cinq parties qui évoquent successivement les jeux, les sports et les divertissements entre le XIIIe et le XVIIe siècle. Jean Michel Mehl qui avait la charge de présenter le rapport introductif du colloque, expose dans un premier temps quelques-uns des problèmes propres à l'histoire des jeux et retrace la genèse des travaux jusqu'alors réalisés (pp. 6-7). Rappelant l'existence d'ouvrages pionniers et pour certains de grande qualité (l'ouvrage de J. Huizinga *Homo ludens* par exemple) et soulignant la variété des approches (ethnologiques, sociologiques, linguistiques...), il remarque combien le terme « jeu » est rebelle à toute définition simple et préfère adopter le sens très général que suggérait R. Caillois à savoir celui d'activité « libre, séparée, incertaine, improductive, réglée et fictive » (p. 8). Notant de semblables difficultés pour les termes « sports » et « divertissement », il évoque les obstacles à lever pour mener à bien une recherche sur ces thèmes, tout particulièrement les lacunes de la documentation archivistique et la difficulté d'analyse (pp. 9-10). Enfin, dressant une présentation critique de la bibliographie récente, il constate l'importance des monographies, trace leurs limites, déplore l'absence d'études de synthèse (pp. 11-17) et suggère plusieurs voies encore peu ou mal explorées par les chercheurs (pp. 18-21).

L'ensemble des communications qui suivent illustre ses propos. En effet, les études de synthèse y sont rares. Seuls Robert Favreau et René Germain dressent un aperçu général des jeux et des fêtes à la fin du Moyen Âge, encore se limitent-ils à des zones géographiques plus ou moins étendues : au Poitou pour le premier (pp. 25-45), au centre de la France (Auvergne, Bourbonnais, Berry, Velay et Forez) pour le second (pp. 45-61).

Par ailleurs, nombreux sont les articles fondés sur l'étude de documentations particulières. Plusieurs travaux menés à travers l'analyse de sources judiciaires révèlent une fois encore la richesse et l'intérêt de ces fonds pour l'histoire des jeux à la fin du Moyen Âge, mais aussi leur difficile interprétation. Les onze lettres de rémissions publiées par Annie Saulnier (pp. 67-95) lui permettent de dresser un portrait vivant des activités ludiques des sujets de Charles VI. Utilisant quelques données provenant des archives de Lille (magistrat de Lille, audience du duc de Bourgogne, auxquelles s'ajoutent celles fournies par quelques lettres de rémissions), Isabelle Paresys présente un aperçu des pratiques sociales liées aux jeux dans cette ville et dans ses environs (pp. 95-111). Michel Lemoine pour sa part, se penchant sur un choix d'œuvres littéraires, rassemble dans un premier temps les allusions aux sports et aux

divertissements chez quelques-uns des auteurs du Haut Moyen Âge, toutes plus ou moins inspirées par les considérations d'Isidore de Séville sur les jeux « gymniques », ceux du cirque ou du théâtre (pp. 131-135). Puis dans un second temps, il montre combien ces mêmes considérations prennent une place particulière dans l'œuvre d'Hugues de Saint Victor (le *Didascalicon*, XIIe siècle). Les remarques sur le sport et les jeux théâtraux s'insèrent dans une démarche philosophique, épistémologique. Les activités sportives et théâtrales ne sont pas condamnées, car elles ont d'une part une valeur divertissante et exemplaire et, d'autre part, parce qu'elles ont une place dans la connaissance et la classification du savoir (pp. 139-141). Les contributions de Danièle Alexandre-Bidon (pp. 143-156) et de Catherine Gouedo-Thomas (pp. 156-175) présentent à travers une documentation essentiellement iconographique, mais aussi archéologique, tout un ensemble d'activités ludiques liées soit à l'hiver (patinage, luge, ski...), soit à l'eau (natation et joutes nautiques) pour la fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne.

Toutefois, ce colloque rassemble aussi tout un ensemble de monographies et de mises au point qui ne manquent pas d'intérêt et tout d'abord, la contribution originale de R.-H. Bautier (pp. 61-67). En effet, s'appuyant d'une part sur les témoignages de contemporains qui désignaient Philippe Auguste comme un « roi chanceux », relisant d'autre part les comptes d'or et de joyaux du chambrier, Gautier le Jeune, puis analysant les comportements politiques du souverain à l'égard de ses adversaires, il montre que ce prince a vraisemblablement été un redoutable joueur d'échec. Succèdent à ce court exposé, deux communications portant sur la péninsule ibérique, celle d'Ana Maria S.A. Rodrigues qui trace un portrait des jeux tauromachiques en Espagne ou au Portugal à la fin du Moyen Âge (pp. 181-193) et celle de Maria-José Palla qui décrit les jeux et les représentations pratiquées à la cour d'Espagne à la même époque (pp. 281-289). Jean-Pierre Leguay rappelle pour sa part cette habitude que prirent les villes du royaume de France d'offrir, à la fin du Moyen Âge, des présents, des banquets et des fêtes à certains de leurs hôtes (pp. 193-195). Évoquant le gouffre que représentaient bien souvent ces dépenses pour les finances urbaines, il dresse un tableau des différents bénéficiaires de ces largesses, le roi bien sûr mais aussi tout ceux qui d'une manière ou d'une autre ont pu rendre un service à la ville (pp. 196-199). Il s'attarde ensuite sur les préparatifs des réceptions et surtout sur les différents cadeaux et les repas, accordant une large place à la description des mets servis (pp. 200-214). Autre forme de divertissement, la danse est évoquée par Catherine Ingrassia dans un article richement documenté. Elle retrace la courte histoire de la « basse-danse » qui fut pratiquée dans les milieux aristocratiques entre le XIVe siècle et le milieu du XVIe siècle. Étudiant les quelques traités de « basse-dance » conservés, elle décrit une chorégraphie extrêmement précise qui était coordonnée par quelques accords musicaux (pp. 216-229). Elle conclut que la connaissance des pas nécessitait un apprentissage particulier et que la pratique de la « basse-danse » constituait vraisemblablement un spectacle, une représentation de choix pour les observateurs (pp. 233-234). Enfin, J.-P. Jourdan évoque le rituel des fêtes chevaleresques en Bourgogne. Il présente non seulement l'organisation des combats et leur enjeu à savoir l'amour de la dame — auquel se substitue progressivement la reconnaissance du prince ou du seigneur —, la fortune et la renommée (pp. 258-266), mais aussi le prix de semblables entreprises (pp. 267-273). La richesse et la variété de ces communications — et de celles que je n'ai pas la place de citer — font de ces actes de colloque un ouvrage réussi qui constitue une étape sur le chemin de la

connaissance des jeux, des sports et des divertissements, telle que l'a tracé J.M. Mehl dans son rapport introductif.

Didier BOISSEUIL

Chiara FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, Einaudi, 1993 (Saggi 780), XXIII-431 p. et 180 illustrations hors-texte.

Disons-le sans embages : le gros livre de Chiara Frugoni est un chef-d'œuvre. Tout d'abord, il rassemble et analyse un énorme dossier documentaire sur les représentations des stigmates et de la sainteté de François d'Assise durant le siècle qui a suivi sa mort (1226- vers 1330). Ensuite, il propose une réflexion profonde sur les rapports complexes entre textes, images et tradition. Enfin, il construit une hypothèse neuve sur les sens divergents attribués à la stigmatisation de François. Dans les limites d'un compte rendu, je me cantonnerai à ce dernier aspect, sans pouvoir faire un juste sort aux minutieuses analyses d'images et de textes qui apportent un grand nombre d'indications nouvelles : datations, attributions, filiations de modèles, typologies. Le livre constitue désormais l'encyclopédie raisonnée et critique des représentations de François au XIIIe siècle.

Peu après la mort du saint, à l'automne 1226, le frère Élie de Cortone, vicaire général de l'ordre, annonce l'événement à ses frères, dans une courte lettre encyclique et fait connaître un « miracle inouï » ; François est apparu avant sa mort avec les cinq plaies du Christ sur son propre corps. Le phénomène surnaturel était demeuré caché par la volonté expresse de François ; seuls deux ou trois compagnons proches auraient pu apercevoir ou toucher les blessures sacrées. La nouveauté du miracle est certaine : comme le note l'auteur, la contemplation de la Passion du Christ, au XIIe siècle, n'impliquait pas d'autre phénomène physique que les larmes de compassion. Le mot même de stigmate, repris de Paul (Gal. 6, 17), était demeuré pratiquement sans emploi durant le Moyen Âge. Le phénomène ne fut d'ailleurs pas accueilli sans réticences : des doutes, des bruits de supercherie se développèrent rapidement ; Grégoire IX, qui avait omis la stigmatisation dans sa bulle de canonisation y répondit en en affirmant solennellement l'authenticité miraculeuse en 1237. Neuf bulles pontificales la confirmèrent au cours du XIIIe siècle. Dès lors, le miracle se banalisa, puisque les stigmatisés se comptèrent par dizaines.

La grande découverte de Chiara Frugoni consiste en la mise au jour d'une forte tension dans l'interprétation du phénomène. Elle distingue deux traditions opposées dès l'origine. D'un côté, la tradition issue d'Élie de Cortone donne un sens mimétique aux stigmates : les blessures *(puncturae)* de François reproduisent passivement celles du Christ. À l'opposé, une autre tradition, issue du frère Léon, proche compagnon de François, fait des stigmates une imitation active des souffrances de Jésus. Pour Thomas de Celano, premier biographe du saint, il ne s'agissait pas de « blessures *(puncturae)* mais de clous eux-mêmes faits de sa chair ». On voit les enjeux de ce débat : la tendance la plus institutionnelle de l'ordre tend à diviniser le saint en le dotant d'attributs christiques donnés en signe d'élection, tandis que les tendances radicales (les futurs « zelanti », puis les « spirituels ») privilégient l'imitation volon-

taire et douloureuse de l'Évangile. Nous avons donc affaire à un élément précoce et essentiel de distinction entre les tendances de l'ordre, bien antérieur à la question de la pauvreté absolue. Cette polarité était passée inaperçue jusqu'aux travaux de Chiara Frugoni parce qu'elle avait été soigneusement expurgée des sources franciscaines. La tradition hagiographique franciscaine a fait l'objet d'un contrôle strict au XIIIe siècle : on connaît la décision de saint Bonaventure, effective en 1263, de réécrire la vie du saint en faisant détruire les biographies précédentes rédigées par Thomas de Celano. Plus généralement, la transmission écrite des témoignages sur François a fait l'objet de contrôles et de censures systématiques. La version de Léon sur la stigmatisation n'est connue qu'indirectement, dans des chroniques, ou tardivement, par un billet probablement autographe écrit à la fin des années 1250. Mais comme le montre Chiara Frugoni, la tradition picturale, moins contrôlée, par nature plus locale et donc moins périlleuse, a conservé des traces plus anciennes de l'interprétation « activiste » de la stigmatisation. Ces témoignages permettent de reconstituer un scénario complexe.

Selon cette version, la stigmatisation eut lieu lors d'une retraite de François sur le mont Arverne, sans doute en 1224, au terme d'une longue angoisse. Cette retraite de 40 jours, de l'Assomption à la Saint Michel (15 août-29 septembre), évoque à la fois le jeûne christique et le Carême. La scène met aux prises le saint et le séraphin, ange de rang suprême, au cours d'une apparition et d'un dialogue qui renvoie à la transfiguration du Christ ou bien à la lutte de Jacob avec l'ange (et en ce sens, les stigmates rappellent la claudication victorieuse et humble de Jacob). Le message du séraphin prône l'abandon à la volonté du Père et suggère un autre parallèle christique, celui de l'angoisse au Mont des Oliviers ; dès lors, les stigmates tiennent lieu de la sueur de sang, expression surnaturelle d'un désir éperdu et effrayé de se conformer à la providence divine. La version normalisée, d'Élie à Bonaventure, rectifie toutes ces circonstances par le texte et par l'image : le séraphin prend de plus en plus l'allure d'un crucifié et tend à s'identifier au Christ, dans une scène non plus d'épreuve, mais de reconnaissance. Bonaventure, en fixant la stigmatisation au jour de l'Exaltation de la croix (le 14 septembre) achève de transférer le modèle du moment de la transfiguration ou de la veillée angoissée au Mont des Oliviers vers le temps du calvaire.

Les représentations picturales des panneaux de Pescia (Bonaventure Berlinghieri, 1235) et de la chapelle Bardi (Florence, vers 1243) ont gardé trace de la version du frère Léon, mais, à la fin du XIIIe siècle, les fresques de Giotto achevèrent d'imposer la version « conventuelle » de la stigmatisation. Chiara Frugoni a découvert un artifice remarquable de Giotto pour figurer la conception « passive » des stigmates. Dans les fresques de la basilique supérieure d'Assise (vers 1290) et sur un panneau conservé au Louvre (vers 1300), Giotto matérialise l'impression des stigmates sur le corps de François par des rayons issus des blessures du Christ chérubinique. Ces rayons se croisent : par exemple la blessure du pied droit du Christ se porte vers le pied gauche de François. Or, dans la fresque de la chapelle Bardi de Florence (vers 1330), Giotto choisit de relier le pied droit du Christ au pied droit du saint. La première solution présentait François comme l'image du Christ en miroir, alors que la seconde suppose une superposition, un passage au moule, qui accentue l'idée d'une conformité miraculeuse. Il ne s'agit pas là d'une subtilité de l'interprétation contemporaine : Chiara Frugoni a relevé que Catherine de Sienne, un peu plus tard, revendique une stigmatisation morale en miroir qui fait aboutir la blessure christique au flanc droit vers son propre cœur, à gauche.

On comprend dès lors le titre de l'ouvrage : on peut parler d'une « invention » des stigmates si l'on saisit que le phénomène, rapporté après coup, ne prenait sens que dans des systèmes d'interprétation complexes, fort précisément reliés aux débats institutionnels dans l'ordre franciscain et dans l'Église. La démonstration est éblouissante et éclaire d'un jour nouveau cette fameuse question franciscaine, si centrale au XIIIe siècle.

On pourrait adosser la question des stigmates à un ensemble plus vaste de questions qui dépassent le milieu franciscain. C. Frugoni a noté elle-même que la stigmatisation était dans l'air du temps : Jacques de Vitry parle des blessures christiques de Marie d'Oignies en 1215 (mais, malheureusement, des incertitudes demeurent quant à la datation du texte) ; des hérétiques, vers 1222, sont condamnés pour s'être infligés volontairement des blessures à l'imitation de celles du Christ. En 1201, le pape Innocent III, dans sa décrétale *Majores* construit une théorie du baptême qui use de l'image du *character*, de l'impression invisible laissée sur le corps du baptisé. Plus généralement, au XIIIe siècle, se multiplient les marques d'élection, de ségrégation ou de reconnaissance (signes des juifs et des prostituées, développement des noms de famille stables complétant le nom propre unique — voir les travaux dirigés par Monique Bourin — naissance de la signature — voir les recherches de Béatrice Fraenkel —, théories scolastiques sur les auréoles des saints au paradis, etc.). Sans glisser dans un sémiologisme facile, on peut se demander si cet essor du marquage ne désigne plus l'émergence d'une conception nouvelle du sujet (dans tous les sens du mot) sur le modèle de la personne trinitaire : une nature dotée essentiellement, et non accidentellement, d'attributs.

Par ailleurs, le débat sur l'origine des stigmates ouvrit de nouvelles perspectives à la fin du XIIIe siècle : C. Frugoni a relevé, dans un sermon de Jacques de Voragine (vers 1280) une esquisse d'explication naturaliste de la stigmatisation, qui serait due à une véhémence particulière de l'imagination de François. Mais cette explication n'a rien de réducteur ni d'hostile à François. On en trouve des parallèles chez les théologiens franciscains des années 1270 et 1280 (Roger Marston, Jean Peckham, Matthieu d'Acquasparta), qui expliquent la mort du Christ en termes surnaturels : la véhémence exceptionnelle de l'imagination de Jésus accélère le processus naturel de son agonie. Encore vers 1320, le franciscain scotiste et conventuel Pierre Thomas éprouve la nécessité de réfuter l'explication de la stigmatisation par l'imagination surnaturelle de François. Ce qui se profile alors, dans un univers où se rapprochent curieusement les savants naturalistes et les spirituels, c'est l'autonomie du sujet mystique, apte à produire des miracles.

L'histoire présentée par C. Frugoni s'arrête sur le triomphe de Bonaventure, relayée magnifiquement par les images de Giotto. Mais on peut se demander si les aspirations des « zelanti », illustrées par des images des années 1230 et 1240 ne furent pas poursuivies dans le monde des Spirituels, dans les années 1280 et 1290. J'en prendrai un seul exemple : Pierre de Jean Olivi (disciple d'un Bonaventure que je crois trop systématiquement rangé du côté de la norme conventuelle par C. Frugoni) probablement vers 1287, rédigea un commentaire sur Jean, connu d'Ubertin de Casal, qui affirmait que la cinquième plaie du Christ, provoquée par le coup de lance, pouvait avoir été antérieure à sa mort, malgré la lettre du texte de Jean. Cette affirmation hardie, qui devait être condamnée au concile de Vienne en 1311, avait largement circulé : on en trouve trace chez un groupe de laïcs provençaux de Marseille à la fin du XIIIe siècle. L'enjeu en est clair : il s'agissait de rattacher l'ensemble des plaies du Christ (et donc la totalité des stigmates de François)

à la vie active, à la véhémence propre des deux grands souffrants. C'est dire la vigueur de ce grand débat si magnifiquement exhumé des archives textuelles et iconographiques par Chiara Frugoni.

Alain BOUREAU

Michel COLARDELLE et Éric VERDEL (sous la dir. de), *Les habitats du lac de Paladru (Isère) dans leur environnement. La formation d'un terroir au XIe siècle*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1993, 416 p., ill., tabl., cartes (Documents d'archéologie française, n° 40).

Le livre depuis longtemps attendu sur le lac de Paladru et les fouilles de Charavines est un monument en lui-même. Monumental d'abord par l'importance des fouilles qu'il rapporte (20 ans, une équipe d'une cinquantaine de chercheurs, 42 collaborateurs pour ce volume), monumental par l'ampleur matérielle du livre : 416 p. des DAF, près de 300 figures, cartes et photos. Tous les médiévistes connaissent déjà peu ou prou le site de Paladru, son originalité et la relative exhaustivité de la fouille. Mais voici enfin livrés l'ensemble des résultats des recherches, ou plus précisément le récit de ces recherches dans leur méthode, leur avancée, leurs données brutes, avec, presque comme en supplément, leur interprétation historique.

Dès l'avant-propos, les directeurs, Michel Colardelle et Éric Verdel précisent le propos : ils ont fait une très grande place aux sciences de l'environnement et ont eu le souci d'étudier non pas un site mais un terrain, afin de comprendre comment s'est opérée la transformation du milieu naturel qui a mené à l'Occident que nous connaissons. C'est une étude de l'homme dans son milieu, dans son écosystème, dans sa niche écologique qu'ils ont voulue et réalisée. Une substantielle introduction géographique, archivistique, présente le pays de Paladru et expose la méthodologie particulière à ces fouilles subaquatiques (20 p.). Le chapitre 2 porte sur les terroirs et les climats (90 p.). C'est en fait la première partie, car on a fait le choix, discutable, de présenter le texte selon la numérotation décimale qu'affectionnent les sciences dures... La deuxième partie concerne l'habitat (178 p.), vient ensuite une évocation des autres sites alentour (52 p.), et enfin 25 pages d'interprétation. L'historien que je suis est quelque peu désarçonné par ce plan (l'auteur de la préface, Christian Goudineau, aussi). Mais, d'avoir résisté à l'envie de sauter d'emblée à l'interprétation de la fouille m'a beaucoup appris.

La première partie sur les terroirs et les climats est une étude des nombreux sédiments et des carottages qui en ont été tirés. Elle met en relief un « cut » sédimentaire (pardon M. Toubon !) vers l'an Mil qui montre une rupture historique dans l'écosystème lacustre. La végétation actuelle est longuement étudiée, ainsi que les potentialités des terroirs (dont la cartographie est d'utilisation difficile), et le chapitre 2.4.1 est un très utile exposé sur les fondements de la discipline paléopalynologique. L'étude des macrorestes précise les espèces cultivées, celle des restes osseux, l'élevage, la consommation de viande et de poisson. On explique aussi le processus qui permet d'inférer des événements climatiques à partir de la concentration d'^{18}O et l'on apporte ainsi un nouvel indice pour affirmer une sécheresse plus grande en l'an Mil que de nos jours.

La deuxième partie étudie l'habitat de Colletière : trois bâtiments sans église ni cimetière, protégés par une forte palissade. C'est là que l'on retrouve un peu du gibier usuel de l'archéologue. Le site, l'architecture, encore des sédiments (archéologiques cette fois), le mobilier (stratigraphie, répartition) avec tout un très intéressant développement sur la métallurgie qui nuance bien la prétendue rareté du fer. C'est alors seulement que se met en place la chronologie, fondée un peu sur les monnaies, davantage sur le climat, le radiocarbone et surtout sur la dendrochronologie. La troisième partie replace Colletière dans l'ensemble du pays : les sites littoraux contemporains, les fortifications de terre (mottes), les châteaux de pierre, les édifices religieux. Enfin, la conclusion et la postface de R. Fossier posent les questions historiques, surtout celle des raisons du décollage de l'an Mil.

Le plan, je l'ai dit, désoriente quelque peu, d'autant que la multiplicité des collaborateurs, comme le principe de l'exposé font que chacun écrit un peu pour sa paroisse. L'organisation générale du livre consiste à ne livrer ce qui est l'apport historique qu'en extrême-fin du parcours, après nous avoir fait participer aux problèmes des diatomées, des carottes, des cernes, de l'absence d'aubier, etc. Tout cela est un choix. Qui, comme moi, n'a manipulé que fort peu la truelle et jamais classé de restes végétaux, aurait préféré une démarche plus didactique qui aurait d'emblée indiqué les lignes vers lesquelles on s'avançait. La démarche choisie est différente et résolument scientifique au sens de science expérimentale. J'aurais aussi aimé qu'un index me permette de retrouver les lieux cités, cartographiés ou non (ainsi les moulins de Bonpertuis ?), qu'une carte du site et des environs soit présente au début de l'ouvrage, que la carte des terroirs corresponde bien au texte, qu'un glossaire me permette de naviguer entre les très nombreux termes techniques, qu'existe une liste des cartes, planches et photos. Cela aurait rendu plus facile l'accès à cet ouvrage de haut niveau.

De ma lecture je retiendrai deux points essentiels. Le premier a un caractère épistémologique : c'est la place faite à l'environnement. L'appel à de nombreuses disciplines auxquelles l'historien n'était pas accoutumé il y a seulement 30 ans est exemplaire. Le premier diagramme pollinique dont j'ai entendu parler au cours de mes études datait de 1955, celui d'Abel. Depuis, des thèses se sont fondées sur les pollens, les charbons, la carpologie, et ont fait entrer ces disciplines dans la boîte à outils de l'historien. Mais il ne faudrait pas oublier le caractère pionnier des fouilles de Charavines dans ces domaines. Un large ensemble de donnés sédimentaires, palynologiques, paléobotaniques, paléoclimatiques font qu'on peut maintenant, à Paladru, parler solidement de ces choses. Si les méthodes, la réflexion se sont affinées c'est grâce surtout au travail accompli à Charavines. L'historien de l'outillage et des campagnes ne peut qu'applaudir à ces nouvelles traces documentaires, qui peuvent tenter de pallier l'insuffisance des données textuelles et iconographiques.

Sur le plan historique les questions tournent autour de la place faite à l'hypothèse. Je n'en voudrais pas aux auteurs de sortir de leurs carottes pour avancer des idées. Bien au contraire, car c'était le but final de leur entreprise et ils l'ont fait, c'est bien. Il faut simplement ne pas oublier que leurs suggestions sont des questionnements, des hypothèses sur des points en discussion. Au long du livre, vers la fin surtout, on constate parfois un certain glissement ; les interprétations auraient tendance à s'appuyer l'une sur l'autre jusqu'à laisser apparaître comme évident ce qui demeure conjectural. Les auteurs sont prudents, mais qui ne lirait que les interprétations, conclusion, postface, risquerait de franchir le pas que les auteurs, eux, ne franchissent

pas. Un exemple technique : alors que les fouilleurs précisent bien n'avoir pas trouvé de fourneau de réduction à Charavines, même s'ils sont persuadés qu'il y en a un, la conclusion signale que ceux-ci sont installés sur la berge...

Ce village, sans cimetière ni église, intrigue en ce premier tiers du XI[e] siècle, car le lieu, aux confins du Dauphiné et de la Savoie, était pratiquement vide d'hommes jusque vers l'an Mil. C'est l'exondation des plages, due à un changement climatique, qui permet à un groupe d'hommes de s'y installer en 1003 jusqu'en 1034, où une remontée des eaux les contraint à quitter le site. L'étude des sédiments et du paléoclimat montre un assèchement, et il est bien possible que l'on puisse étendre la constatation à l'ensemble du domaine européen à cette époque. Quelques décennies plus tard s'érigent des mottes et bientôt s'installent des seigneuries. D'où viennent ces hommes, quelle est leur organisation sociale, où sont-ils allés en 1034 ?

L'étude minutieuse du bâti montre une construction méthodique faite avec des moyens de levage élaborés : Colletière a été bâti en un seul jet, sur semelle flottante et peut-être avec charpente à ferme. Donc il y a un projet et non une adaptation progressive au quotidien. La construction évoque celle de Husterknupp, mais il est trop rapide de l'interpréter non pas comme une forme d'établissement « adaptée à une forme novatrice d'occupation d'un terroir, mais plutôt [comme] la reproduction d'un habitat identique à celui dont les colons étaient originaires ». Une parenté culturelle remontant aux Carolingiens est envisageable, sans qu'il y ait de descendance directe depuis le monde ottonien. Cela d'autant que les hypothèses des auteurs foisonnent et c'est un bien. Ces hommes seraient plutôt originaires du sillon rhodanien que des Alpes, si l'on s'appuie sur les marques de la céramique. Et si cette céramique a quelques affinités avec celle de Pologne et de Russie, il serait pourtant hasardeux de conclure à une origine nord-orientale.

Il y a eu probablement tentative de conquête politique du Dauphiné ou, peut-être, de Savoie. Mais pourquoi à ce moment-là ? C'est là que viennent se mêler plusieurs problèmes. L'habitat correspond davantage à une *curtis* qu'à un *castrum*, or quelques décennies plus tard il y a « enchâtellement ». Sommes-nous là à un moment privilégié, à un moment de rupture, au moment où apparaît une forme sociale qui sera de brève durée (ce serait plutôt la pensée des auteurs) ? Peut-on penser à un modèle social intermédiaire entre le domaine et la seigneurie à un « moment où s'atténuent provisoirement les différences juridiques entre les hommes » ? Sans rejeter l'idée, je préférerais attendre d'autres éléments avant de me laisser captiver par cet horizon. Sont-ils des humbles (artisans, paysans) que leur mode de vie de défricheur aurait paré de prérogatives aristocratiques ?

L'autre problème posé est bien connu, c'est celui de l'origine de l'essor démographique de l'An Mil. Nos auteurs (Colardelle, Verdel, Fossier) concluent à l'origine climatique de l'essor démographique. Le climat « pourrait être, au moins en partie, à l'origine de l'expansion démographique partout constatée autour de l'An Mil ». Cela parce qu'un assèchement de l'agriculture renforce la productivité et donc favorise par l'amélioration nutritionnelle un accroissement important de la population. M. Colardelle et E. Verdel pensent certes au facteur climatique comme à « l'étincelle dans le baril », mais ils suggèrent que toutes les périodes d'expansion pourraient être le résultat d'une amélioration climatique. Il convient, je pense de laisser le chantier ouvert.

On le voit, mes quelques réserves sont pour partie formelles : ajouter

des outils à cette somme afin de la mieux utiliser (index, liste des planches...), pour partie un rappel que cette fouille, qui restera un modèle, laisse, comme toute fouille des questions qui ne sont pas résolues.

Ce sont là les remarques d'un historien préoccupé surtout de la diffusion de ces travaux, méthodes, réflexions. J'ai dit que ce livre était un monument, j'ajouterai simplement que sa visite s'impose à tout médiéviste.

Georges COMET

Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, Paris, nrf Gallimard, 1993 (Bibliothèque des Histoires), 556 p.

Après son *Idéal du prince et pouvoir royal à la fin du Moyen Âge* (1981), l'historien du droit qu'est Jacques Krynen nous propose un bel ouvrage de synthèse (mais également d'analyse) sur le développement des idéologies monarchiques en France aux trois derniers siècles du Moyen Âge.

L'auteur montre comment les idées politiques avancent dans un sens de plus en plus monarchique et se cristallisent au rythme des crises — la querelle bonifacienne autour de 1300, l'accession des Valois, Poitiers-Brétigny-Jacqueries, le règne de Charles VI. Elles fournissent l'occasion d'« aggiornamenti » comblant le retard relatif des théories françaises — ainsi Brétigny précipite la notion de couronne, jusqu'alors juridiquement inactive par rapport à la Hongrie ou l'Angleterre.

Le lien entre actualité et pensée est confirmé dans la littérature polémique ou d'instruction du prince. De plus en plus, entre 1300 et 1500, les auteurs français s'adressent spécifiquement au cas français (et non à un pouvoir royal générique), enrôlent aux côtés de l'histoire antique ou biblique l'histoire de France (qui est une histoire dynastique), se penchent sur les aspects techniques de l'exercice et de la science du pouvoir. L'appel à des référents nationaux et historiquement proches est en lui-même porteur de patriotisme monarchique — même dans la critique (Louis IX contre Philippe le Bel, Charles VII contre Louis XI). L'attention au présent fait du roi, normativement, un roi technicien : l'auteur démontre avec brio l'inflexion de la notion de sapience royale dans cette direction. Le pouvoir demande une *prudentia* aristotélienne, « capacité de délibérer sur les choses contingentes ».

La croissance du pouvoir du roi empereur en son royaume, c'est-à-dire souverain vis-à-vis tant de l'intérieur que de l'extérieur, ne va pas sans heurts. Parmi les penseurs, une aile modérée s'affronte aux partisans de l'absolutisme (que l'auteur n'hésite pas à voir débuter au Moyen Âge). Les uns s'appuient sur Aristote, les autres, juristes, sur le Droit. Les uns insistent sur le bien commun et la communauté, justification (donc norme) du pouvoir royal, les autres soulignent que le roi, parce qu'il gère le bien commun, est au-dessus des lois. Un discours protestataire (présent dans les trois ordres de la société) accompagne donc le discours monarchique, conjonction qui durera jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Les deux tendances sont reliées par la notion de bien commun, qui explique que même les partisans de la seconde soient simultanément médiateurs des critiques venues d'en bas (pp. 241-242).

L'absolutisme des juristes l'emporte en grande partie grâce à une des spécificités françaises soulignée par la littérature de propagande et d'édification : la monarchie est une royauté très chrétienne, dotée d'un complexe de mira-

cles et de signes miraculeux (le toucher, la sainte ampoule, les lys de France...) et d'un capital de religiosité et de sainteté dynastique. Le pouvoir « séculier » croît avec cette sacralité. Ces « croyances », après avoir servi à mettre sous tutelle l'église gallicane, inhibent, selon J. K., le développement des assemblées d'états et évacuent du royaume « toute idée de contrat, de pacte constituant » (p. 360). En temps de crise, les critiques font retraite vers la ligne de la « toute-puissance de la royauté » et de ses « grâces exceptionnelles » (p. 362). Et l'auteur de suggérer qu'il s'agit d'une « mentalité collective ».

« Mentalité collective » : l'on peut s'interroger sur un concept emprunté à Durkheim via Marc Bloch (cf. p. 341), et sur ses frères, « consensus » et « croyance ». On peut se demander aussi comment se crée et se maintient une telle « mentalité ». Le pouvoir royal serait « porté par tout un courant d'idées et de croyances, indistinctement savantes et populaires, qui assurent sa permanence et son prestige indépendamment des mécanismes et des obstacles matériels qui conditionnent son exercice » (p. 341). Comment identifier ce qui appartient à la croyance ? Pourquoi les éléments constitutionnalistes du discours (ainsi attribué à Philippe Pot par le Journal de Masselin) seraient-ils des lieux communs rejetés dans le domaine de la simple tactique (pp. 441-446) alors que l'utilisation, par les agents du roi, de la formule « Rex imperator » ou des miracles royaux appartient au domaine de la croyance ?

On suivra Krynen lorsqu'il affirme que tant le discours absolutiste que son opposé contestataire appartiennent à la même mentalité française. On peut tenter d'expliquer pourquoi. Nous n'avons en aucun cas dans nos documents les traces directes d'une croyance, mais certainement celles d'un langage, comprenant des termes comme « roi très chrétien » ou « *rex imperator* », utilisés stratégiquement par des acteurs politiques et sociaux. Montrant comment, sur le terrain, les agents du roi utilisent *rex imperator* en conjonction avec la défense de droits très concrets (les différents *regalia*), Krynen nous permet d'entrevoir comment ce langage peut devenir routinier et donc densément légitime. Le succès rend ces termes plus réels. Un autre livre, bâtissant sur celui-ci, et exploitant les documents de la pratique, pourra montrer comment les sujets utilisent ce langage à leurs fins propres et construisent un imaginaire politique incarné. *L'empire du roi* a d'ores et déjà mis le doigt sur deux concepts clefs, toujours associés au prince. Bien commun et communauté : voici deux termes qui, faisant partie du vocabulaire partagé par les tendances rivales de la pensée politique, s'imposent à tous par des utilisations répétées. Contestation et adulation sont les deux revers d'une même médaille communautaire : attaquant ou défendant le pouvoir royal au nom du *bonum commune* ou de la *communitas*, les acteurs fixent la communauté dans l'imaginaire français.

Philippe Buc

Médiévales 28, printemps 1995, pp. 155-158

LIVRES REÇUS

Joli AGRIMI, Chiara CRISCIANI, *Les Consilia médicaux* : Turnhout, Brépols (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 69), 1994.

Paul ALPHANDÉRY, Alphonse DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, réédition avec préface de Michel BALARD : Paris, Albin Michel (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité), 1995.

Anthologie bilingue de la poésie italienne : préface par Danielle BOILLET et Marziano GUGLIELMINETTI, édition sous la direction de Danielle BOILLET, avec la collaboration de G. CLERICO, J. GUIDI, M. JAVION, F. LIVI, L. NAY, C. PERRUS, A. ROCHON, Bibliothèque de la Pléiade : Paris, nrf Gallimard, 1993.

Mario ASCHERI, *Istituzioni medievali* : Bologne, Il Mulino, 1994.

Mario ASCHERI, Fulvio MANCUSI éd., *Abbadia San Salvatore. Una comunità autonoma nella Repubblica di Siena, con edizione dello statuto (1434-sec. XVIII)*, transcriptions de Daniela GUERRINI, Susanna GUERRINI, Ildebrando IMBERCIADORI, cartes par Stelvio MAMBRINI, une contribution de Donatella CIAMPOLI : Sienne, Il Leccio, 1994.

Stephen P. BENCH, *Barcelona and its Rulers, 1096-1291* : Cambridge University Press, 1994.

Yves-Marie BERCÉ, Philippe CONTAMINE (dir.), *Histoires de France, historiens de la France*, actes du colloque international, Reims, mai 1993 : Paris, Société de l'Histoire de France, 1994.

Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme*, trad. fr. par Marc Bonneval : Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

Jacques BERLIOZ (éd.), *Moines et religieux au Moyen Âge* : Paris, Seuil (coll. Point Histoire), 1994.

Alain BOUREAU, *Le droit de cuissage. La fabrication d'un mythe, XIIIe-XXe siècle* : Paris, Albin Michel (coll. Évolution de l'Humanité), 1995.

Paolo CAMMAROSANO, *Abbadia a Isola. Un Monastero toscano nell'età romanica. Con una edizione dei documenti, 953-1215*, Biblioteca della « Miscellanea storica della Valdelsa » n°12 : Castelfiorentino, Società storica della Valdelsa, 1993.

Juan CARRASCO, Fermin MIRANDA GARCIA, Eloisa RAMIREZ VAQUERO (éd.), *Navarra Judaica 1093-1333. Los judíos del Reino de Navarra* : Pampelune, Gobierno de Navarra, dep. de Educacion y Cultura, 1994.

CHRÉTIEN DE TROYES, *Le chevalier au lion*, édition critique, traduction, présentation et notes de David F. HULT : Paris, Le Livre de Poche (coll. Lettres Gothiques), 1994.

COMMYNES, *Mémoires*, présentation par Philippe CONTAMINE : Paris, Imprimerie Nationale (coll. Acteurs de l'Histoire), 1994.

Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan, Genève, Droz, 1994.

Conteurs italiens de la Renaissance, préface par Giancarlo MAZZACURATI, trad. par G. KEMPF, édition sous la direction d'Anne MOTTE-GILLET, avec la collaboration de M. ARNAUD, M. BLANC-SANCHEZ, A. BORONAD, J. BRUNET, J.-C. CAMARD, J.-L. FOURNEL, F. FURLAN, E. GENEVOIS, J.-V. JUMELIN, P. LARIVAILLE, C. LUCAS, S. MACCHI, M.-F. PIÉJUS, M.-H. POLI, L. VILLALBA, Bibliothèque de la Pléiade : Paris, nrf Gallimard, 1993.

André CRÉPIN, *Deux mille ans de langue anglaise*, Paris, Nathan (Génie linguistique), 1994.

Jacques DALARUN, *Francesco : un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, postface de Giovanni MICCOLI : Rome, Viella, 1994.

G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ, *Storia dell'Italia religiosa, 1-L'antichità e il medioevo* : Rome-Bari, Laterza, 1993.

Ettore DELLA CASA, *Il senso della Morte e l'Amore della Vita nel periodo orvietano di Luca Signorelli (1499-1504)* : Orvieto, Centro Studi Europeo della Tuscia, 1994.

Gabrielle DÉMIANS D'ARCHIMBAUD (dir.), *L'oppidum de Saint Blaise du Ve au VIIe siècle (Bouches du Rhône)* : Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (Documents d'archéologie française n° 45), 1994.

Jean DUFOURNET, *Philippe de Commynes. Un historien à l'aube des temps modernes*, préface d'André Joris : Bruxelles, De Boeck Université (collection Bibliothèque du Moyen Âge 4), 1994.

Olga Anna DULL, *Folie et rhétorique dans la sottie* : Genève, Droz (coll. Publications romanes et françaises), 1994.

Jon Andoni FERNANDEZ DE LARREA ROJAS, *Guerra y sociedad en Navarra durante la Edad Media* : Bilbao, Servicio editorial Universidad del Pais Vasco, 1990.

Michel FIXOT, Élizabeth ZADORA-RIO (dir.), *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, actes du 3e congrès international d'archéologie médiévale (Aix-en-Provence 1989) : Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (Documents d'archéologie française n° 46), 1994.

Jean-Louis GAULIN, Allen J. GRIECO (dir.), *Dalla vite al vino. Fonti e problemi della viti-vinicoltura* : Bologne, CLUEB (Biblioteca di storia agraria medievale), 1994.

GERBERT D'AURILLAC, *Correspondance*, II, Lettres 130 à 220 (avec 5 annexes), texte établi, traduit et commenté par P. RICHÉ et J.-P. CALLU : Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Paolo GOLINELLI (éd.), *I poteri dei Canossa, da Reggio Emilia all'Europa*, Atti del convegno internazionale di studi, Reggio Emilia-Carpineti, octobre 1992 : Bologne, Patron Editore (coll. Il mondo medievale), 1994.

Olivier GUILLOT, Albert RIGAUDIÈRE et Yves SASSIER, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale* ; Tome I : « Des origines à l'époque féodale » ; Tome II : « Des temps féodaux aux temps de l'État » : Paris, A. Colin, 1994.

Robert JACOB, *Images de la justice* : Paris, Le Léopard d'Or, 1994.

Michel KAPLAN (dir.), *Le Moyen Âge* (coll. Grand Amphi Histoire Médiévale) ; tome I : « IVe-Xe siècle » ; tome II : « XIe-XVe siècle » : Paris, éd. Bréal, 1994.

J.N.D. KELLY, *Dictionnaire des papes* : Turnhout, éd. Brépols, 1994.

Lester K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France* : Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1993.

Jean-Marie MARTIN, *Italies Normandes. XIe-XIIe siècles* (coll. La Vie quotidienne. Civilisations et sociétés) : Paris, Hachette, 1994.

Bernard MERDRIGNAC, *La vie religieuse en France au Moyen Âge* : Paris, Ophrys, 1994.

Paul MOMMAERS, *Hadewijch d'Anvers*, adapt. par Camille Jordens : Paris, Le Cerf, 1994.

Massimo MONTANARI, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, préface de Jacques LE GOFF : Paris, Seuil (coll. Faire l'Europe), 1995.

Élizabeth MORNET (dir.), *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier* : Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

Manuel NUÑEZ RODRIGUEZ (éd.), *El Rostro y el Discurso de la Fiesta*, éd. Universidad de Santiago de Compostela (SEMATA n° 6, Ciencias Socials e Humanidades), 1994.

Panis Vivus. Arredi e testimonianze figurative del culto eucaristico dal VI al XIX secolo, Catalogue de l'exposition Sienne, Palais Public, mai-juin 1994 : Sienne, Protagon editori toscani, 1994.

Régine PERNOUD, *Hildegarde de Bingen, conscience inspirée du XIIe siècle* : Monaco, Éditions du Rocher, 1994.

Armando PETRUCCI, *Jeux de lettres. Formes et usages de l'inscription en Italie XIe-XXe siècles* (Turin, Einaudi, 1980), trad. française par Monique Aymard, Paris, éd. de l'EHESS, 1993.

Antonio Ivan PINI, *Campagne bolognesi. Le radici agrarie di una metropoli medievale* : Florence, Le Lettere, 1993.

POÉSIE 91, *Le don des larmes*, n° 37, avril 1991.

Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, *La circulation des nouvelles au Moyen Âge*, XXIXe congrès de la SHMES, Avignon, 1993 : Publications de la Sorbonne/École Française de Rome, Paris/Rome, 1994.

Michael SUTHOLD, *Manoscritto Lucano. Ein unveröffentlichtes Koch-*

buch aus Süditalien vom Beginn des 16. Jahrhunderts : Genève, éd. Droz (Kölner Romanistische Arbeiten Neue Folge — Helf 70 herausgegeben vom Romanischen Seminar der Universität Köln), 1994.

Maurizio TULIANI, *Osti, avventori e malandrini. Alberghi, locande e taverne a Siena e nel suo contado tra Trecento e Quattrocento*, préface par Giovanni Cherubini : Sienne, Protagon editori toscani, 1994.

Voici Maître Eckhart, études réunies par Émilie ZUM BRUNN : Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

Würzburger Medizinhistorische Mitteilungen, Band 12, hrsg. Michael HOLLER et Gundolf KEIL : Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.

À NOS LECTEURS

Si la revue *Médiévales* vous paraît digne d'intérêt, soutenez-la en vous abonnant ou en renouvelant votre abonnement.

Bulletin d'abonnement à retourner à :

Université Paris VIII
PUV. Publication *Médiévales*
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02

☐ Je souscris un abonnement **à deux** numéros de *Médiévales*
n° 28, n° 29 - 1994
France : 135 F + port 30 F 165 F
Étranger : 135 F + port 36 F 171 F

☐ Je souscris un abonnement **à quatre** numéros de *Médiévales*
n° 28, n° 29 - 1994
n° 30, n° 31 - 1995
France : 250 F + port 60 F 310 F
Étranger : 250 F + port 72 F 322 F

☐ Je souhaite recevoir les numéros suivants :
Prix au numéro :
- jusqu'au n° 21 : 60 F (+ port 15 F) ; n° 16-17 : 110 F (+ port 18 F) ; n° 22-23 : 130 F (+ port 18 F)
- à partir du n° 24 : 80 F (+ port 15 F)
- à partir du n° 27 : 85 F (+ port 15 F)

Règlement par chèque uniquement à l'ordre :
Régisseur des Recettes PUV Paris 8/MED (CCP Paris 9 150 59 K)

NOM__________________ PRÉNOM__________________

Adresse____________________________________

____

Code postal__________________ Ville__________________

Date : Signature :

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. — 14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 10189 - Dépôt légal : juillet 1995 — *Imprimé en C.E.E.*

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 33-1-49 40 67 88 – Fax 33-1-49 40 67 53

Distribution :

CID – 131, boulevard Saint-Michel – 75005 Paris
Tél. 33-1-43 54 47 15 – Fax 33-1-43 54 80 73

Diffusion :

AFPU-Diffusion – PUL – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex – Tél. et Fax 33-20 91 03 95

Numéros parus

1 **Mass-media et Moyen Age.** (1982). Épuisé
2 **Gautier de Coinci : le texte du Miracle.** (1982). Épuisé
3 **Trajectoires du sens.** (1983)
4 **Ordres et désordres.** Études dédiées à Jacques Le Goff. (1983). Épuisé
5 **Nourritures.** (1983). Épuisé
6 **Au pays d'Arthur.** (1984). Épuisé
7 **Moyen Age, mode d'emploi.** (1984). Épuisé
8 **Le souci du corps.** (1985). Épuisé
9 **Langues.** (1985). Épuisé
10 **Moyen Age et histoire politique.** Mots, modes, symboles, structures. Avant-propos de Georges Duby. (1986). Épuisé
11 **A l'école de la lettre.** (1986)
12 **Tous les chemins mènent à Byzance.** Études dédiées à Michel Mollat. (1987)
13 **Apprendre le Moyen Age aujourd'hui.** Épuisé
14 **La culture sur le marché.** (1988)
15 **Le premier Moyen Age.** (1988)
16/17 **Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt.** (1989)
18 **Espaces du Moyen Age.** (1990)
19 **Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté.** (1990)
20 **Sagas et chroniques du Nord.** (1991)
21 **L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance.** (1991)
22/23 **Pour l'image.** (1992)
24 **La renommée**. (1993)
25 **La voix et l'écriture**. (1993)
26 **Savoirs d'anciens**. (1994)
27 **Du bon usage de la souffrance**. (1994)

SOMMAIRE N° 28 PRINTEMPS 1995

LE CHOIX DE LA SOLITUDE

Parcours érémitiques dans les pays d'Occident

ESSAIS ET RECHERCHES

Prix : 85 F

ISSN 0751-2708
ISBN 2-910381-16-1